BIBLIOTECA APOLOGÉTICA

DOCTOR PABLO SCHANZ
Profesor de Teología en la Universidad de Tubinga

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

Primera parte: DIOS Y LA NATURALEZA

VOLUMEN SEGUNDO

TRADUCCIÓN DE LA 3.ª EDICIÓN ALEMANA
publicada por B. Herder de Friburgo
— POR EL —
DR. MODESTO HERNÁNDEZ VILLAESCUSA

CON LICENCIA DEL ORDINARIO

BARCELONA
HEREDEROS DE JUAN GILI
Editores — CORTES, 581
MCMXIII

CAPÍTULO IX

El bruto y el hombre

I. DIFERENCIA FÍSICA.—1. El hombre *animal rational. Homo sapiens.*—2. Diferencia física del animal. Posición recta. Mano.—3. Forma de la cara. —4. Cráneo. Cerebro.—5. Tiempos prehistóricos.—6. Microcéfalos.—7. Otras anomalías.—8. Organización del cerebro.—9. Causas del perfeccionamiento.—10. Imperfecciones físicas.—11. Cola. Pelaje.—12. Desventaja en la lucha por la existencia.—13. Juicio sobre la diferencia física.—14. La vulgar teoría del mono ha concluído.—II. DIFERENCIA DE LA LENGUA.—15. Lenguaje y marcha en posición recta.—16. Organo del lenguaje.—17. Lengua y pensamiento.—18. Teorías sobre el origen del lenguaje.—19. Aprendizaje del mismo.—20. Teólogos.—III. DIFERENCIA DE LA RAZÓN.—*A. Instinto é inteligencia en el animal.*—21. *Vis æstimativa.*—22. Instinto.—23. Asociación.—24. Cogniciones de los animales.—25. Falta de progreso.—26. Definición.—27. Memoria y fantasía.—28. Perfeccionamiento del instinto.—*B. La inteligencia del hombre.*—29. Actos instintivos del hombre. Pensamientos.—30. Dominio de la naturaleza. Progreso.—31. Conciencia de sí mismo.—32. Ciencia.—33. Religión.—IV. DIFERENCIA DE LA VOLUNTAD.—34. Libre albedrío.—35. Determinismo é indeterminismo.—36. Conciencia moral. Cognoscibilidad. Heroísmo.—37. Estadística.—V. EL HOMBRE EN LA HISTORIA.—38. Demostración histórica.—VI. EL DIOS PERSONAL ES LA CAUSA DEL HOMBRE.—39. Cuarto período del argumento cosmológico.—40. Personalidad de Dios.

I. DIFERENCIA FÍSICA

1. El hombre «animal rationale. Homo sapiens.»—El ser más elevado y perfecto de todos los seres que gozan de vida, es el hombre, el cual, puesto en los confines de la naturaleza corpórea y de la espiritual, incluye en sí, á modo de microcosmos, según se le ha llamado desde Aristóteles acá, el ser de las cosas inanimadas, la vida de la planta y la sensibilidad del animal. A ejemplo de Aristóteles, los Padres de la Iglesia y los escolásticos definieron al hombre ζῶον λογικόν, *animal rationale*, *animal intelligentia et ratione præditum*, ser viviente dotado de razón (1). En la

(1) San Iren., *Adv. haer.*, 5, 1. Tertull., *Adv. Prax.*, 5. San A., *C. Faust. Man.*, 22, 27. Véase Petav., *De incarn.*, 6, 1, 8; *De opif.*, 2, 4, 1. Schwane, *Dogmengesch.*, II², 1895, 418. Sto. Tom., *S. th.*, I, q. 30, a. 2 ad 3; q. 78, a. 5; *C. Gent.*, 2, 59, 7-8; *Opusc.*, 20, 16, 1.

comparación, empero, no fueron muy exigentes. Así, afirma Santo Tomás que el hombre es más perfecto que los demás animales, y compara las facultades cognoscitivas de aquél con las que á éste le corresponden; mas tanto ponderaron siempre el privilegio de la razón como causa de la superioridad del hombre, que puede decirse descuidaron hablar de su diferencia *física*. San Cirilo de Alejandría habla de la razón del hombre como de su condición esencial. El hombre—dice,—como viviente y racional, es mortal, y capaz de entender y de conocer. El compendio de Historia Natural, ya citado, de la Escuela de Fulda, en el siglo IX, no incluye al hombre en el reino animal.

No lo hacen así los zoólogos modernos, desde Linneo acá. Empiezan éstos su división de los vertebrados con los mamíferos, á los cuales subdividen en digitados, ungulados y cetáceos. A la cabeza de los primeros están los *primates*, subdivididos á su vez en dos órdenes, el primero de ellos es el de los bimanos, y el segundo, el de los cuadrumanos. La única especie del primer orden es el *homo sapiens L.*, el hombre sabio. A primera vista tiene esto algo de depresivo para el hombre, rey de los animales: la Antropología se ha degradado hasta convertirse en una parte de la Zoología. No tratamos nosotros de discutir sobre este punto con la Zoología, tanto más cuanto las nuevas investigaciones sobre la Psicología animal han mostrado cuán poco ha de salir ganando la Apología con juzgar preferentemente á base de analogía las facultades psíquicas del bruto. La especie humana, considerada únicamente en su organismo, bien puede ser tenida por el grupo de los primates; el reino humano empieza realmente cuando se consideran las facultades espirituales de la inteligencia, de la religiosidad y de la moralidad. Si, en lo orgánico, es el hombre un mundo en pequeño, en lo espiritual es la imagen completa del Creador del mundo, Dios en pequeño (microtheos). Puesto que el cuerpo es el anillo que une al hombre con el reino animal y con el mundo en general, vamos á empezar esta exposición por la parte inferior de su ser.

Para orientarnos veamos ante todas cosas la *definición* de Zittel: «Bimanos. Seres de marcha en posición recta; dotados de inteligencia y de lenguaje articulado. Manos con los pulgares oponibles; pies plantígrados, con los pulgares no oponibles. Todos los dedos de la mano y del pie con uñas brillantes. Sistema dentario $\frac{2 \cdot 1 \cdot 2 \cdot 3}{2 \cdot 1 \cdot 2 \cdot 3}$ en perfecta serie cerrada, sin diastema; caninos no prominentes. La órbita cerrada detrás por un tabique. Cerebro extraordinariamente grande, con numerosísimas y muy profundas circunvoluciones. Pelo espeso, limitado á la cabeza, á las mandíbulas, á los genitales y á los sobacos.» A pesar de que admite las no pequeñas peculiaridades del esqueleto, añade: «Considerado el hombre en su estructura total anatómica y en su desarrollo físico, pertenece sin duda, á los primates; la razón de que se le señale con frecuencia un lugar fuera del reino animal, se funda, no en la superioridad de los caracteres fisiológicos, sino en sus elevadas dotes intelectuales, en la posesión de la inteligencia, del sentimiento y del lenguaje articulado.»

2. Diferencia física del animal. Posición recta. Mano.—El hombre tiene de común con el bruto la vida *vegetativa* y la *sensitiva*, de lo cual nace la gran afinidad que existe entre el organismo del uno y del otro. Los procesos de la nutrición, de la respiración y de la generación se realizan en el hombre por órganos idénticos y de idéntica manera que en los mamíferos superiores. Tampoco son esencialmente diferentes los sentidos corporales. El mono antropóideo tiene el sentido del tacto, la mancha amarilla de la retina (iris en la pupila), el laberinto semejante al del hombre en el oído (1). *Simia quam similis turpissima bestia nobis!* ¡Cuán semejante á nosotros es el mono, la bestia más ruin!—exclamaba ya Ennio.

(1) Véase Schaaffhausen, *Anthropol. Studien*, 162, 428. M. Müller, *Natürl. Rel.*, 251. *Besonders betont die Uebereinstimmung in körpelicher (vegetativer) Beziehung*. Kohlhofer, *Die Natur des tierischen Lebens*, 47. *Nat. u. Offenb.*, 1899, 724. *A.* 2. lo refuta. Sobre *Aristoteles*, Schaaffhausen, loc. cit., 306. Cicerón, *De legg.*, 1, 9; *De nat. deor.*, 1, 35; 2, 60. *Jahrb. Philos.*, 1888, 106. Baer, *Studien*, 372.

Ello no obstante, aun en lo *físico*, la *diferencia* entre el hombre y el animal más elevado, esto es, el mono antropóideo, es quizá mayor que entre dos formas cualesquiera contiguas del reino animal. En primer lugar, toda la estructura, todo el porte del hombre se diferencia esencialmente del bruto. Si el hombre, en vez de ser creado en la forma fija y completa que hoy posee, hubiese sido, como se sostiene, el último resultado de la evolución histórica, ésta debería, no sólo extenderse á todos los órganos y sistemas de órganos particulares de su complicado cuerpo, sino también ir acompañada de un perfeccionamiento espiritual proporcionado. Algunos animales aventajan al hombre en la perfección de ciertos órganos ó sentidos; así, el halcón, el milano, el águila, le llevan ventaja en la vista; el buho y otros animales nocturnos, en el oído; el ciervo, el caballo, la foca, los murciélagos, en el tacto; los insectos, algunos peces y varios cuadrúpedos (ciervo, camello, perro), en el olfato; muchos en el «sentido de orientación;» pero ninguno le iguala en el *conjunto de su organismo*.

La *posición recta*, la marcha recta del hombre, constituye una *diferencia capital*. «Entre todos los seres vivientes, el hombre es el único que camina en posición recta. Para que pudiera llevar con más facilidad las partes superiores y éstas fueran más ligeras, la naturaleza quitó la corpulencia de arriba y colocó el peso más abajo. Con este fin, hizo carnosas las nalgas, los muslos y las pantorrillas, y por esta misma razón no tiene cola. La substancia nutritiva que le falta por la carencia de ésta, fué distribuída en aquéllos.» Así dice Aristóteles.—Eimer [1] se expresa en estos términos: «Sólo á la posición recta en el caminar puede atribuirse la causa de que el esqueleto del hombre se desvíe tanto del de su pariente más próximo el mono antropóideo, ya por la fortaleza de los miembros inferiores, ya por el compacto desarrollo del sacro, ora por la solidez

(1) *Württemb. Jahreshefte*, 1895, CXXI. Véase *Zeitschrift für Ethnologie*, 1894, 164. Zittel, *Paläozoologie*, IV, 1893, 714. Baer según Stölzle, *E. v. Baer*, 314, 320. Ranke, *Zur Anthropologie der Halbwirbelsäule: Sitzungsber. der bayr. Akademie*, 1895, cuad. 1.

de la pelvis, ora por la perfección de los dedos pulgares del pie, al paso que los huesos del antebrazo, por ser menos utilizados, son más débiles.»

Sin fundamento ninguno, querría Darwin quitar valor á esta diferencia, comparándola con la locomoción de las focas y la de los carnívoros terrestres ó con la de los bípedos canguros y demás marsupiales. De los monos, el que mejor camina recto es el gibón, el cual no pertenece á los monos antropóideos; el que peor anda de todos es el orangután.

La *mano* con sus pulgares opuestos, instrumento de los instrumentos, como la llaman Aristóteles y Galeno, tiene una movilidad y una destreza á las que no es comparable ningún órgano del reino animal. Verdad es que los monos tienen cuatro manos, pero puesto que las cuatro extremidades deben servirles para andar, carecen completamente de la agilidad que es peculiar á la mano humana. Como operación manual más perfecta, se cita, aunque no se demuestra [1], que los monos antropóideos cogen palos y piedras para defenderse, que se sirven de una piedra para cascar nueces, y que después de usada ésta, la esconden. Pero ¡qué tiene que ver esto con la actividad de la mano del hombre!

«En general—dice Ranke con Hyrtl,—la mano del hombre representa una especie de paleta que se adapta fácilmente á la forma del cuerpo que coge, y ejecuta con calculada precisión así los movimientos más difíciles como los más delicados. Ella es la que ofrece al espíritu el modo de ejecutar los pensamientos; por medio de ella, domina el hombre las diferentes formas de la materia, las plasma, las produce y las aplica á mil fines provechosos. Ella es la servidora siempre pronta y la ejecutora de sus órdenes; en sus innumerables movimientos, se combinan en perfecta armonía la fuerza, la agilidad y la delicadeza. Como órgano del tacto, sólo á los labios cede en finura de sentimiento; y con la práctica, adquiere aquella exac-

(1) Véase Wasmann, *Seelenleben*, 26.

ta percepción por la cual las impresiones de los dedos están menos expuestas á errores que las de los demás sentidos. Por esta razón, la lengua alemana emplea el verbo *begreifen* (aprehender) en el sentido de *verstehen* (entender), y asimismo el substantivo *Begriff* (idea, percepción) en el significado de *Wahrheit* (verdad) [1].» Es lo mismo, expresado en moderno lenguaje, que con tanta elocuencia había descrito ya Galeno. La razón anatómica de todo ello se encuentra en el músculo tensor del dedo índice, músculo que falta en los monos, aun en el orangután y en el chimpancé; sólo el gorila lo tiene, aunque débilmente desarrollado. De ello deduce Bischoff que el músculo está en cierta conexión causal con los movimientos gesticulatorios y pantomímicos de la mano, es decir, con la expresión del concepto y con la facultad del habla.

La proporción longitudinal es también muy diferente en los monos. Los brazos son desproporcionadamente más largos que los del hombre. Ningún hombre tiene *pie prensor*. La afirmación de los que atribuyen pie prensor á ciertos pueblos salvajes, es semejante á la de los que atestiguan la existencia de hombres con cola; ambas pertenecen al dominio de la fantasía y de la fábula. Lo que fantasearon Darwin, Vogt, Häckel y Huxley respecto al pie prensor del negro, no resiste la crítica de las ciencias exactas; ni la Antropología ni la Etnografía tienen conocimiento de que exista en el hombre una facultad semejante á la que tiene el mono, es decir, de oponer el dedo pulgar del pie á los demás dedos [2]. Puede algún hombre y en alguna ocasión aplicar el pie á la escritura y ejecutar otras habilidades, mas esto no constituye ciertamente un pie prensor. Las proporciones de cada una de las partes, v. g., de los

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 478. Rauch, *Die Einheit des Menschengeschlechtes*, 1873, 384. Birkner, *Zur Anthropologie der Hand mit besonderer Berücksichtigung der als Rassenmerkmal angegebenen Schwimmhäute*, 1895. *Nat. u. Offenb.*, 1898, 577.

(2) Véase Schneider, *Naturvölker*, I, 7. Peschel, *Völkerkunde*, 1. Wallace, *Die Tropenwelt*, 306, *A*. 1. Ranke, loc. cit., I, 467; II, 72. *Leben Darwins*, III, 151. Darwin, *Origen*, I, 76.

dedos de los pies, son muy diferentes de las de los monos. Al paso que en el hombre la relación entre la tibia y el pie es 82'5 : 52'9, en el chimpancé es de 80 : 72'8. «Bastaría notar la longitud de las extremidades y la disposición de los pulgares en el hombre, para rechazar la hipótesis de que el género humano se deriva de animales antropomorfos [1].»

3. Forma de la cara.—Con la posición recta en el andar se relaciona asimismo la *configuración del rostro* y la *del cerebro*. La forma de la cara está determinada por la situación de la *nariz* y la de las *mandíbulas* con la barbilla. Cuanto más saliente es la mandíbula, más claro se muestra el instinto animal encaminado solamente á los goces materiales. Cuanto más elevados son los animales, más cortas son las mandíbulas y la barba. Lo contrario sucede con el *balcón de los ojos*, la nariz, la cual domina con su prominencia la parte inferior de la cara; la nariz y la frente elevada dan al rostro humano cierta superioridad sobre la materia. Desde Camper (1765) acá, se ha tratado de determinar la relación entre la frente y la mandíbula por medio del *ángulo facial*, uno de cuyos lados pasa por la parte más saliente de la frente, y el otro por el centro del conducto auditivo externo, yendo ambos á cortarse en los dientes incisivos de la mandíbula superior [2]. En cráneos regularmente constituídos, varía este ángulo entre 75 á 80°. En algunos hay prognatismo con 82°, ortognatismo con 82—90°, hiperortognatismo con 91° y más. En la raza caucásica no es raro que el ángulo facial mida 90°, al paso que en los deficientes (idiotas), disminuye hasta los 70° y más todavía. Los australianos tienen 68°, los negros 67°. Con todo, estos números tan bajos, no son seguros. En la peor hipótesis puede fijarse en 64° el límite inferior del ángulo facial.

En el chimpancé adulto mide este ángulo 35°, en el orangután (hombre de las selvas), 30°. En el *dryopithecus*

(1) Haacke, *Schöpfung d. Menschen*, 282. *Arch. Anthropol.*, 1895, 347.
(2) Peschel, *Völkerkunde*, 49. *Nat. u. Offenb.*, 1885, 428; 1898, 583.

hallado recientemente en el terciario francés, está el prognatismo (mandíbulas salientes, de γνάθος mandíbula) más pronunciado todavía que en el orangután. El ángulo facial de estos monos en su juventud, ángulo que oscila entre 60 á 64°, se acerca mucho más al del hombre; pero la juventud no puede considerarse como estado regulador, pues las mandíbulas no adquieren su desarrollo perfecto sino hasta la edad madura. El desarrollo, en dirección cada vez más divergente, demuestra una disposición esencialmente distinta. Además, esta supuesta semejanza en la edad juvenil, no es tan grande como hasta ahora se ha creído. El tipo animal está ya bien expresado en la más temprana edad con todos sus caracteres [1]. El prognatismo del hombre y el del animal son formaciones enteramente distintas. Lo propio ocurre con la dolicocefalia (cráneos largos, cuya anchura es un 74,9 % de la longitud), comparada con la braquicefalia (cráneos cortos, cuya anchura es un 80 % de su longitud) y la mesocefalia (cabezas regulares, 75—79,9 %). Afirmar que el mono al crecer no hace progresos á causa de la lucha por la existencia (Rütimeyer, Branco), es invertir el principio.

4. Cráneo. Cerebro.—Pero la frente es sólo una parte del *cráneo*. Este es el recipiente en el cual está contenida la parte más importante del organismo, es decir, el cerebro. Por esta razón, el volumen del cráneo y la forma del cerebro contribuirán todavía más que el ángulo facial á fijar el carácter propio del cuerpo humano. «Entre todos los seres vivientes—dice Aristóteles,—el hombre es el que, con relación á la estatura, tiene mayor cerebro; en el género humano, los hombres lo tienen mayor que las mujeres.» Esta proposición se considera todavía hoy como cierta; en efecto, en el *volumen del cerebro y sus más abundantes circumvoluciones*, aventaja el hombre á todos los animales, sin excluir al mono. Para determinar el volumen del cerebro, pueden seguirse dos métodos: ó bien medir y pesar directamente el órgano, si es posible, ó bien

(1) Rauch, *Die Einh. d. Menschengeschl.*, 386.

determinar indirectamente el volumen de la masa encefálica, midiendo la superficie del cráneo ó la capacidad interior; este último método es el más fácil y seguro. De esta medida se obtiene el contenido expresándolo en peso. Por supuesto que para conseguir un resultado bastante seguro en tan gran diversidad de individuos, serán necesarias muchísimas medidas. También ha de tenerse cuenta con el sexo. La diferencia entre ambos sexos es tanto mayor, cuanto más elevado es el grado de civilización.

Según Morton [1], la *capacidad del cráneo* oscila, como máximum, entre 112,5 (filandeses) y 77 (negros oceánicos) pulgadas cúbicas; y como mínimum entre 91 (ingleses) y 58 (peruanos). La cantidad media es de 96 á 75,3, cuyo término medio oscila entre 93,5 (caucásicos) y 80,3 (americanos). Según Vogt, el máximum es de 1572,95 ccm. (ingleses), y el mínimum 1228,27 (australianos). Pero la inseguridad en los cálculos es tanta, que los resultados, más que para establecer la diferencia entre las razas, sirven para indicar los límites que separan á éstas de los demás animales. Así, los canacos tienen una capacidad craneana de 1470 ccm., los irlandeses de 1472, los negros de 1232, las negras de 1202, los chinos de 1428, las chinas de 1290, los argelinos de 1366, las mujeres australianas de 997, las inglesas de 1222, los indios de 1376, con un mínimo de 1137, los esquimales de 1539, los parisienses de 1588. El cerebro de Cuvier pesó 1830 gramos, y otro tanto el de un epiléptico inglés de 37 años. Un carnicero que escasamente sabía leer, y murió de repente de

(1) Rauch, loc. cit., 146. Pressensé, *Die Ursprünge des Menschen*, 1884, 227. Bastian, *Das Gehirn*, II, 16. Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 337, 433. Baer, *Studien*, 344. *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 358. *Nat. u. Offenb.*, 1888, 619. Bischoff, *Ueber die Verschiedenheit der Schädelbildung des Gorilla, Schimpanse und Orang*, 1867; *Beiträge zur Anatomie des Gorilla*, 1880. Gutberlet, *Der Mensch*, 250; *Der Monismus*, 210. *Zeitschr. Ethnol.*, 1894, 247. *Ueber die historische Frage betreffs des Skelettes*. Nadaillac, loc. cit., 30, 337, 523. Ranke, *Der Mensch.*, I, 408, 500, 551; II, 253. *Korrespondenzblatt für Anthropologie*, 1891, 115. Hartmann, *Die menschenähnlichen Affen und ihre Organisation im Vergleich zur menschlichen*, 1883. Bumüller, *Mensch oder Affe*, 1900.

epilepsia unida á la locura, tenía un cerebro de 1760 g. El cerebro de Dante apenas excede del término medio, y el de Rafael, es inferior. El cerebro de Gambetta pesó solamente 1165 (1315?) g., en cambio su cerebelo era grande como el de las mujeres (afecto); 1133 g. para el hombre y 975 g. para la mujer, se consideran el mínimum para que en unos y en otras pueda funcionar todavía normalmente el cerebro. Los pigmeos (los ainú en el Japón) tienen 1272, 1190 ccm. los varones, y 1259, 1167 las mujeres [1]. Ateniéndonos al límite, que Morton señaló en 63 pulgadas cúbicas, observamos que la diferencia que existe entre los cráneos humanos más pequeños y los mayores cráneos de los gorilas (de 34,5), es todavía más notable. Ranke da como seguros estos resultados: para los varones de la antigua Baviera, 1260 ccm. como mínimum, 1780 como máximum, y 1503 como término medio, y para la mujer, 1100, 1683, 1335 respectivamente; para los europeos 1410; para los gorilas machos 461, 605, 498, y para las hembras 383, 563, 458; para los chimpancés machos 371, 469, 409, y para las hembras 376, 413, 392; para el orangután macho 420, 464, 426, y para las hembras 406 (un solo ejemplar). Esta diferencia se extiende también á la médula espinal, por ser la parte menos variable del sistema nervioso. El hombre, entre todos los vertebrados, tiene la cavidad craneana más grande con relación á la capacidad de la espina dorsal.

Aunque *en absoluto, el hombre no tiene el cerebro más grande*, pues en ello le aventajan con mucho los mamíferos superiores, ello no obstante, la proporción en que está con el peso de su cuerpo, le es más favorable que en todos ellos. Esta relación, que en un hombre delgado es de 1: 33—38, en el chimpancé es de 1: 70—80; en el delfín, de 1: 66; en el elefante, de 1: 500. Y si bien es verdad que no puede atribuirse á esto gran importancia, porque la proporción es mucho más favorable á las aves (la del canario es de 1: 14) y asimismo á los insectos (hormigas, himenópte-

(1) Virchow, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1894, 506.

ros), con todo, ayuda no poco á demostrar la diferencia que existe entre el hombre y el mundo de los monos. El peso de un gorila adulto ó de un orangután es casi doble que el de un bosquimano ó el de algunos europeos; á pesar de ello, el peso de su cerebro es por término medio 1/3 más ligero que el cerebro humano más pequeño. Aun el cráneo de los papúas, ínfimo entre los de los hombres, dista tanto de los cráneos más elevados de los monos, que aun considerada sólo morfológicamente, la sima que los separa es grandísima. Precisamente los «salvajes más bajos» (hotentotes, bosquimanos, accas, negros, negritos), con respecto á las proporciones principales, se diferencian en gran manera de los monos por la forma del cuerpo. «En ninguna de estas gentes, se ve huella alguna de su descendencia inmediata del mono antropóideo. No son ellas formas intermedias, sino hombres verdaderos, desarrollados con todas las propiedades de una raza de elevada organización. También de ellos puede decirse: *nil humani ab iis alienum est*» (Virchow).

«No me aventuro, pues, demasiado—advierte Ranke—al establecer, como resultado provisional de mis investigaciones, que en la comparación entre el hombre y el bruto, dentro de los límites de la forma tomados de la especie, lo esencial en *la formación completa del cráneo, comprendida la formación de la cara, es el desarrollo del cerebro.* Cuanto mayor es relativamente el cerebro, más humana es relativamente la forma del cráneo.»

5. **Tiempos prehistóricos.**—Más todavía: sirviéndonos de datos tomados de la historia y de la prehistoria, podemos demostrar la diferencia del esqueleto humano en general, y del cráneo en particular. En efecto, por una parte, todos los pueblos existentes en la época actual presentan reproducidas las propiedades características de sus padres, y, por otra, entre tantos esqueletos encontrados, no se halla ni uno solo que ofrezca una forma diversa de la nuestra, ni se observa tampoco en ningún lugar una conformación anormal ó una paralización del desarrollo. Los

tipos anómalos forman, como hoy, una excepción. La capacidad craneana es siempre igual; ya en la época neolítica se presentan cráneos braquicéfalos y dolicocéfalos. Aun el cráneo de Neandertal y los de Caithness y Spy (Bélgica), los cuales, á pesar del indiscutible sello de animales que en sí llevan, no tienen semejanza con el mono, hallan sus tipos análogos en ciertos tipos modernos; mas podrían también ser formaciones morbosas. Como quiera que sea, aventajan en mucho el máximum de la capacidad del mono. En lo tocante á la mandíbula de Schipka (Bohemia), ha demostrado Virchow que, por sus raigones abiertos, puede ser una formación morbosa; y en lo tocante á la de la Naulette, en la cual Broca pretendió haber encontrado el primer argumento anatómico en favor del darwinismo, ha demostrado Topinard, principal defensor de la escuela de Broca, que no hay en ella nada del mono, aunque sí cierto número de caracteres de aparente inferioridad [1]. Los cráneos más antiguos (Engis, Olmo, Cro Magnon) no pertenecen á razas inferiores, por lo cual Schaaffhausen, Virchow, Kollmann, Haacke, Ranke y otros confiesan paladinamente que todavía no se ha dado con el tipo intermedio pitecóideo [2]. «Todos los restos humanos de los cuales puede asegurarse que proceden del diluvio de Europa, y asimismo todos los cráneos hallados en cavernas, corresponden al del *homo sapiens* en tamaño, forma y capacidad; ninguno de ellos llena en manera alguna el abismo que existe entre el hombre y el mono.»—«En cuanto á la existencia del hombre en el terciario, falta... el punto de apoyo [3].» Fuera de esto, dichos indicios de prueba serían, en sí mismos, pocos é inseguros.

Tampoco los *restos paleontológicos* de monos antropói-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1888, 247. Ranke, *Der Mensch*, II, 472. Schütz, *Darwinismus*, 317.

(2) Schaaffausen, en el congreso de Naturalistas de Weimar, 1889. Virchow, *Zu Wiesbaden*, 1887. Véase *Nat. u. Offenb.*, 1889, 410. *Korrespondenzbl. Anthrop.*, 1892, 88; 1893, 117. Hamann, *Entwicklungsgesch. und Darwinismus*, 130. Sobre los animales paleontológicos, Gaudry, *Revue des Deux Mondes*, II, 1896, 194.

(3) Zittel, *Grundz. d. Paläontol.*, 1895, 933; *Paläozoologie*, IV, 1893, 717.

deos conducen á mejor resultado. «Se han buscado con gran celo fósiles de los antepasados (del hombre), y se ha examinado con particular diligencia el mono fósil. Conócense unas 15 especies legítimas de monos fósiles catarrinos hallados en los yacimientos terciarios de Europa y de la India, y asimismo algunas especies de platirrinos, del diluvial, en el Brasil y en la Argentina. Todos ellos, con excepción de uno solo, el *dryopithecus*, distan mucho de las tres grandes especies comparables al hombre, á saber, el orangután, el chimpancé y el gorila; aun el *dryopithecus*, según demuestra una mandíbula inferior hallada recientemente, ocupa un grado relativamente bajo entre los llamados antropomorfos. *El proántropo, del cual cree el evolucionismo que es el anillo intermedio entre el hombre y el mono, no se ha encontrado todavía* [1].» Branco ha demostrado que los diez dientes semejantes á los humanos, que se hallaron en el mineral de hierro granular de las montañas de Suabia, son los dientes de mono que más se parecen á los del hombre, pero discrepan en diez puntos de los dientes regulares humanos.

6. **Microcéfalos.**—Vogt, el padre de la teoría del mono [2], el que dió fin á sus lecciones sobre el hombre con aquellas tan repetidas palabras: «Más vale ser mono perfeccionado, que Adán degenerado,» buscó un refugio en los *microcéfalos*, al tratar de explicar la defectuosa formación del cráneo de estos desdichados como un atavismo, como un retroceso al estado de mono. El peso del cerebro de un microcéfalo es menor que el peso del cerebro del mono. En 1872, el profesor Luschka presentó al Congreso Antropológico de Stuttgart un cerebro microcéfalo perteneciente á una señorita de 18 años; dicho cerebro pesó menos de 450 g., en tanto que el del gorila pesa de 500 á 600 g. y el del chimpancé de 355 á 400. Pero la consecuencia deducida por Vogt, el cual, por otra parte, según

(1) Ranke, *Der Mensch*, II, 504 (según Zittel).
(2) Véase además Kant, Schopenhauer y otros en Hahn, *Entstehung der Weltkörper*, 1895, 186. Asienten Darwin y Häckel.

propia confesión, nunca había examinado un cerebro microcéfalo, fué unánimemente rechazada [1]. Se acordó que sólo era permitido comparar entre sí cráneos y cerebros normales y los detenidos en su desarrollo por condiciones morbosas durante la gestación. Los microcéfalos son incapaces de conservar por sí solos la vida, y á los más les falta el poder generativo. Con tales ascendientes, ya se habría extinguido completamente el género humano. En los cretinos, los cuales tienen generalmente el cráneo desarrollado, las causas de la deficencia del cerebro provienen de influencias enfermizas posteriores al nacimiento. Ello no obstante, el idiotismo no va unido necesariamente con la extremada pequeñez del cerebro. Hay que tener presente la estructura interior y la perfección del desarrollo.

Más todavía; no limitándose á esta defensa negativa, se ha demostrado también positivamente que en los mismos cerebros deficientes, pueden reconocerse, aun en las partes más defectuosas, los signos característicos del cerebro humano, si bien en grado inferior de desarrollo; no cabe, pues, afirmar que exista en ellos un retroceso (atavismo) al tipo del mono. Más categórico fué todavía el consejero áulico Ecker al afirmar que el examen del cerebro del feto humano, del que había hecho un estudio especial, le demostró siempre desde el principio con toda claridad los caracteres del cerebro humano, y que, en el estado actual de la ciencia, sólo había logrado descubrir en los fenómenos microcefálicos el carácter genuinamente humano. Schaafhausen insiste particularmente en cuán antinatural es que una parte haya de ser puramente humana y la otra puramente animal; el microcéfalo es siempre humano por herencia de los padres, no existe el regreso al bruto. La cuestión quedó, pues, resuelta en contra de Vogt y en favor de la humanidad de los microcéfalos.

Pero todavía volvió á hablar Vogt de los microcéfalos. En su *Origen del hombre* halla extraño el defectuoso des-

(1) Véase *Ausland*, núm. 42. Ranke, *Der Mensch*, I, 406, 544; II, 385, 545. Bastian, *Das Gehirn*, II, 33.

arrollo de la fisura de Silvio en el encéfalo. «De este modo —observa Virchow en contra,—se forma en la estructura del cerebro una *semejanza inequívoca con el mono*... pero también es cierto que... la semejanza con el mono no es tal que permita precisar cuál es el mono cuyo cerebro es completamente semejante al de un microcéfalo. Nosotros sólo podemos decir que el cerebro de un microcéfalo es más parecido al de un mono que al de un hombre; mas no podemos afirmar *que exista ninguna especie de mono que presente precisamente la configuración especial que ofrece el cerebro del microcéfalo.*»—«A los microcéfalos les falta toda la parte positiva del desarrollo psíquico de los monos; su semejanza con el mono se funda sólo en la falta del ulterior desarrollo humano.»

7. Otras anomalías.—Otro tanto sucede con otras anomalías que hallamos en los animales, por ejemplo, las del *corazón*. «Precisamente la teoría de las enfermedades del corazón ha seguido el mismo curso que sigue en la actualidad la de la microcefalia. Al principio de nuestro siglo... gran parte de las enfermedades ingénitas del corazón fueron estudiadas tomando por base su semejanza con el de las bestias... Hay corazón humano que, á consecuencia de perturbaciones complicadas, es semejante al corazón de un reptil. Pues bien, en este hecho, al cual se le llamó formación animal ó teriomorfia, se vió el efecto de fuerzas que se hacían derivar de la entonces ya conocida identidad en la marcha del desarrollo embriológico de todos los vertebrados. Se supuso falsamente que todo individuo superior pasa, en su estado embrional, por toda la serie de animales inferiores, y que pudiendo detenerse este desarrollo en un punto cualquiera, puede ser, ó mejor dicho, quedar siendo ave, reptil ó pez. Este es el principio en el cual insistían los antiguos patólogos del corazón, principio que es aceptado por los actuales teóricos de la microcefalia; los argumentos que alega C. Vogt responden estrictamente á estos conceptos fundamentales [1].»

(1) Virchow en Ranke, *Der Mensch*, II, 387.

8. Organización del cerebro.—Al examinar con más detenimiento la *organización*, ocurre con frecuencia lo mismo que en el examen de los embriones, los cuales, al principio, á duras penas permiten descubrir alguna diferencia ni aun al examinador provisto de instrumentos ópticos. Dejando aparte el diverso desarrollo del cerebro y su relación con la medula espinal en los peces y en los reptiles, el cerebro alcanza en verdad mayor desarrollo en las aves, pero los «gérmenes de fuerzas espirituales más elevadas» que «podrían» estar en ellas (Bastián), no se han descubierto todavía. Los cuadrúpedos y los cuadrumanos tienen el cerebro más complejo; pero no hay que hablar de un progreso continuado. Mas si en los animales no siempre corresponden las *circunvoluciones* á sus facultades; si atendiendo á los *repliegues* y *sinuosidades* del cerebro, el *asno* ocupa un puesto elevado en el reino animal, como ya observó Galeno, ¿á qué creerlas de alguna importancia? No nos es tan conocida hasta ahora la vida psíquica de los animales que podamos permitirnos llegar á una conclusión segura; con todo, los modernos psicólogos del bruto, al contrario de Galeno, han elevado á mayor categoría al paciente asno, y no vacilan en contarlo entre los animales sabios, entre los «filósofos» del reino animal.

Conócense tres formas de circunvoluciones: tipo oblicuo (hoplópodos), tipo alargado (carnívoros y cetáceos), tipo transversal (cuadrumanos y el hombre). Pero entre los cuadrumanos y el hombre existe una diferencia ulterior: el cerebro humano tiene más desarrollado el lóbulo occipital, y, como consecuencia de esto, el surco que divide el lóbulo temporal y el occipital corre longitudinalmente, mientras que en los monos antropóideos es transversal. La «fisura de los monos» sólo está indicada en el hombre. Asimismo, la parte del cerebro que forma el centro del lenguaje está en el mono entrecortada por un surco que interrumpe las circunvoluciones encefálicas, surco que falta en el hombre. Los centros de asociación se desarrollan en último lugar en el hombre y faltan en los mismos monos

antropóideos. Alguien ha tratado de poner en esto la nota distintiva entre el hombre y el bruto, por causa de la cual, este último nunca adquirirá la facultad de hablar (Flechsig)[1].

9. **Causas del perfeccionamiento.**—Mas, á pesar de que los cerebros transversalmente estriados se componen de las mismas partes, de las mismas células y fibras, y á pesar de que la Química apenas puede mostrar en ellos ninguna diferencia, la hay, con todo, entre una y otra masa encefálica. Mucho más debemos decir de la organización. El *número*, el *orden* y el *enlace* de las fibras nerviosas determinan en el hombre una organización más perfecta. En la época actual, la frenología de Gall goza de mayor fama, porque, prescindiendo de la unidad, de la conciencia y de la voluntad, cree haber encontrado en el cerebro el asiento de algunas facultades; Broca, por ejemplo, cree haber descubierto el asiento de la facultad de hablar en un punto determinado del hemisferio izquierdo del cerebro. Sea de ello lo que fuere, el cerebro del hombre es el más desarrollado. Las numerosas y profundas sinuosidades, especialmente en el cerebro propiamente dicho, contribuyen al aumento de la superficie de este órgano y de su potencia. El grado más perfecto de evolución no consiste en la asociación de partes absolutamente nuevas, sino en el perfeccionamiento y transformación de cada una de las partes. Comparando el cerebelo, el puente con los brazos del puente, la medula prolongada y la espinal, órganos en los cuales se expresa en tamaño el desarrollo del aparato automático del cerebro, se desvanece la ilusión de la impresión primera. Si la determinación comparativa del volumen ó del peso del cerebro en sí, sin distinguir las secciones cerebrales automáticas (medula espinal, ganglios encefálicos) de las secciones especialmente psíquicas (corteza gris del encéfalo), sólo da resultados superficiales con respecto al

---

(1) Schöler, *Kritik d. wissensch. Erk.*, 307. Según Edinger, las asociaciones están ligadas á la corteza del cerebro. Véase Wasmann, *Instinkt und Intelligenz* [2], 1899, 94.

fundamento físico de la inteligencia del bruto comparada con la del hombre, en cambio, el examen de las dos secciones cerebrales patentiza evidentemente la notable diferencia que existe [1].

Por este motivo no podemos aceptar sin reserva la afirmación de Sourbled, el cual asegura que, á excepción de una insignificante diferencia de volumen, ambos cerebros ofrecen los mismos caracteres y son idénticos, para demostrar luego, en vista de que los monos están dotados de sensibilidad y privados de inteligencia, que el cerebro es sólo órgano de su sensibilidad; y no podemos aceptarla, á pesar de lo mucho que nos complacería hacer valer á favor del espiritualismo contra nuestros adversarios este argumento aducido por él por vez primera. Posible es que las localizaciones del cerebro se comprueben mejor de día en día; mas parécenos exageración empeñarse en ver en ello la ruina del materialismo, puesto que de esto solo no se sigue que el cerebro sea exclusivamente órgano de sensibilidad y de movimiento. Mejor podría decirse con Ranke y Möller: «La nota característica del cerebro humano consiste únicamente en la gran preponderancia de las partes del hemisferio cerebral anterior, que no obran automáticamente, sobre las secciones cerebrales, que obran automáticamente [2].» Según Wundt, no puede caber duda que las razas y especies más inteligentes poseen hemisferios con más profundas y más ricas circunvoluciones. «Esta diferencia entre el hombre y los demás primates, es con mucho la más importante.» Y Bastián encuentra en el cerebro del hombre, «no nuevas partes ó regiones, sino un

---

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 542. Wundt, *Physiol. Psychol.*, I, 205. Bastian, *Das Gehirn*, II, 69, 79. Waldeyer, *Ueber das Gehirn des Affen und des Menschen*, 1889. *Nat. u. Offenb.*, 1890, 555. *Korrespondenzbl. Anthrop.*, 1890, 163; 1891, 110. Sobre el *Dryopithecus*, cuya supuesta semejanza con el hombre después de los nuevos descubrimientos de Gaudry, se ha convertido en lo contrario, véase Hörnes, *Witteilungen der Anthrop. Gesellsch. Wien*, Mayo, 1890. *Nat. u. Offenb.*, 1891, Hft, 9. En cuanto á Sourbled, véase *Ann. de phil. chrét.*, I, 1891, 305; II, 1895, 141; II, 1898, 696. Sourbled, *Le cerveau*, 1890; *Spiritualisme et Spiritisme*, 1898; *La vie affective*, 1900.

(2) Ranke, loc. cit., I, 544.

desarrollo extraordinario de las ya existentes», aunque en diferente grado.

En verdad que el *cerebro de los negros*, como en general el de las razas inferiores, es, si no más pequeño en conjunto, cuando menos más imperfecto que el de las razas civilizadas; ello no obstante, es verdadero cerebro humano. Ninguna de las circunvoluciones principales del cerebro falta, ni aun en el de las mujeres bosquimanas. Pero ¿no sería posible reconocer en esta diversidad algún indicio de transformación paulatina? [1] En primer lugar, es lícito abrigar alguna duda acerca del hecho; y en verdad, hasta aquí nos demuestra la experiencia que, merced á investigaciones más cuidadosas, ha quedado muy reducida la supuesta diversidad. He aquí lo que Virchow dijo en la Asamblea de naturalistas de Wiesbaden: «Recientemente han venido á Europa algunos naturales de Tierra de Fuego. Han podido observarse los cerebros; se han sometido al más minucioso examen, y hemos hallado que nuestros métodos no alcanzan á descubrir en ellos diferencias substanciales de los cerebros de los europeos [2].» Dícese que en las razas humanas más perfeccionadas la soldadura de la sutura procede de atrás hacia adelante, por lo cual se hace posible el aumento de la parte frontal, la cual sirve para la inteligencia; y que en las razas inferiores la sutura procede de adelante atrás, como en los monos [3]. Pero no es posible afirmar hasta qué punto es esto una regla general, ni hasta dónde llega su importancia fisiológica. También Bastián se contenta con conjeturas: «Así, pues, las proporciones de tamaño de las formas inferiores del cerebro humano, forman en cierto modo (!) un lazo de unión entre las más elevadas formas humanas, por una parte, y las de los cuadrumanos, por otra.»

---

(1) Schaaffhausen, *Anthrop. Stud.*, 358, 428.

(2) Martin, *Zur physischen Anthropologie der Feuerlander: Arch. Anthrop.*, 1894, 155.

(3) Eimer, *Entstehung*, I, 179, según Wiedersheim, *Bau des Menschen als Zeugnis für seine Vergangenheit*, 1887. Bastian, *Das Gehirn*, II, 66. Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 10.

10. Imperfecciones físicas.—Pero si exigimos *razones más profundas*, el mismo Wiedersheim confiesa en este caso que, recurriendo á «los fenómenos de adaptación diversamente dirigida,» no se ha dado ninguna explicación satisfactoria, por cuanto de este modo permanece obscura la *causa* de la diversidad de adaptación entre el hombre y el antropóideo. Las causas particulares de la diversa evolución de los cráneos y de los cerebros, son, en efecto, completamente insuficientes. Se sostiene que la *sensación* es el agente impulsor. Cierto es que la sensación es la primera cosa inexplicable en psicología; pero elevarse desde este hecho primitivo, que existe igualmente en el hombre, hasta el genio intelectivo de un Newton ó de un Goethe, no puede ser únicamente cuestión de tiempo. Es muy cómodo decir, con Goethe, del cerebro de Schiller: «¿Qué cosa más grande puede lograr el hombre en esta vida, que la revelación, por la diosa naturaleza, de cómo ella transforma lo sólido en el entendimiento y cómo conserva sólidamente el producto del entendimiento? [1]». Pero es muy difícil convertir esta poesía en sobria prosa.

Que el *órgano del pensamiento* no sirve para pensar, como el ojo no está destinado para ver, cosa será que podrá afirmarse mirada á la luz de la ciencia natural; pero es lo cierto que, en realidad, sólo ven los que tienen ojos bien formados, y sólo piensan los que poseen un cerebro humano bien organizado. Así, pues, mientras no se demüestre que el pensamiento humano se ha desarrollado paulatinamente al perfeccionarse el órgano del pensamiento, en virtud de la «adaptación progresiva de las condiciones internas á las externas» (Spencer); mientras no se encuentren fuera de los límites del reino humano huellas más concluyentes del pensamiento, será cierta la afirmación correspondiente á los hechos, esto es, que el órgano del pensamiento y el

(1) «Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als dass sich Gott Natur ihm offenbare
Wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.»

pensamiento son correlativos. Así como el hombre no ha podido darse su vida, así tampoco el pensamiento ha podido fabricar su órgano. En la lucha incesante por la vida del hombre con las fieras y con los elementos, el hombre primitivo quedó triunfante, no por ser más fuerte ó más aguerrido, sino porque poseía instrumentos más perfectos que todos los demás seres: el cerebro para dirigir y la mano para ejecutar. Ya Aristóteles censuró á Anaxágoras porque dijo que el hombre, por tener mano, es el animal más hábil, cuando, por lo contrario, tiene mano porque es el animal más hábil; y así como se da la flauta al flautista, pero no el arte al que tiene flauta, así al hombre capaz de pensar se le han prestado los órganos correspondientes. El hombre es el único entre todos los animales que anda recto, á causa de su naturaleza y esencia divinas. El pensar y el aspirar á un fin, es obra de lo más divino; pero no sería fácil si el cuerpo estuviera demasiado embarazado en la parte superior, porque la gravedad hace poco ágil el pensar y el percibir [1]. En esto precisamente consiste la admirable armonía por la cual la vida psíquica y orgánica, apoyándose mutuamente y guiadas por *un solo* principio, cooperan al mismo fin, sin estar enlazadas causalmente. En los antropóideos predomina el elemento vegetativo.

11. Cola. Pelaje.—A las ventajas del organismo humano se oponen *algunas desventajas*, las cuales no son menos desfavorables que aquéllas á la teoría evolucionista. Empezando por uno de los órganos, la falta de *cola* es un hecho tanto más extraño, cuanto el hombre, comparado con todos los monos antropóideos, es el único que carece de ella, y no se acaba de hallar una razón plausible de su falta. En ninguna parte de la tierra hay hombres con cola, si no es algún individuo anormal [2]. Los rudimentos en las vértebras del cóccix que se forman en la apófisis caudal

(1) *De part. an.*, 4, 10; *De an.*, 3, 8. Galen., *De usu part.*, 1, 3; *De hom. op.*, 8.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1877, 610, 646, 705; 1899, 9. Ranke, *Der Mensch*, I, 181; II, 76. *Arch. Anthrop.*, 1880, 1; 1884, 44. Bartels, *Zeitschr. Ethnol.*, 1894, 453.

del feto, muestran á lo más cierta disposición, pero aun esto es dudoso, pues la mayor parte de estas formas de cola no son sino la parte inferior del tronco no todavía ampliada ni alargada por el desarrollo de la pelvis (1). El atrofiamiento (2) ó una anomalía tampoco serían explicables.

La falta de uso no basta para explicar tal atrofiamiento. Cuando el trepador primitivo se acostumbró poco á poco á andar por el suelo, pudo prescindir de la cola prensil; pero muchos trepadores, entre los monos, se sirven todavía de ella. Más consecuente sería para la teoría de la evolución suponer en este caso la transformación de la cola prensil en un órgano de locomoción. Un sinnúmero de animales, á pesar de su vida terrestre, andan con las cuatro patas, y, ello no obstante, tienen cola, la cual, por tanto, no es sólo útil á los trepadores. El andar torpe de los monos en suelo llano, y más todavía, el «paso cojeando lateralmente» propio del gorila, que se apoya comúnmente en sus manos dobladas, demuestra que esta variación del modo de vivir hubiera debido conducir ó á la destrucción ó á otro uso mejor de la cola.

Lo mismo puede decirse de la falta de *pelo*. Admítese que éste no se perdió por causa de la selección, pues el hombre desnudo tenía menos facilidad para resistir á las influencias del tiempo y del clima. Si es un principio general que no se conservan mejor las formas desarrolladas de una sola manera, que las que pueden adaptarse por modo vario, y que no es el organismo más complicado, sino el más sencillo, el que está mejor dispuesto para la lucha por la existencia, la falta de pelo es cosa de la cual no puede darse razón. Asimismo, es sorprendente que en ningún lugar se forme pelo, aun en donde por razón del clima sería ventajoso, y esto á pesar de que existe la disposición, pues el embrión está revestido de un vello que adquiere

(1) Ranke, loc. cit., I, 149.

(2) Haacke, *Schöpfung des Menschen*, 11 (*Rudimente*). Por lo contrario, Wasmann, *Nat. u. Offenb.*, 1896, 201. Kohlbrugge, *Tijdschrift Natuurk. Vereenig. voor Neederl. Indie, Batavia*; 1897.

su mayor desarrollo en el séptimo mes, y de que algunos individuos son notables por el crecimiento extraordinario en todas las partes del cuerpo, si bien las noticias que se refieren á este propósito han de acogerse con reserva. Ranke calificó de novela lo que se refería de la joven siamesa Crao, de quien se dijo que estaba cubierta de pelo. Otros ejemplos son: los hombres peludos rusos, las dos hermanas peludas birmanas, en Mandalay, la familia peluda de Amras (Tirol), del palacio de Salzburg, etc. Pero estas excepciones aparecen como formas de desarrollo irregular. En la mayor parte de los casos, se limita el crecimiento en los adultos á las partes del cuerpo que ya durante la vida uretina suelen estar revestidas de vello más fuerte (1). Entre los «salvajes» son considerados particularmente peludos los todas del sur de la India, los kulus de Sumatra, y los ainos de la isla de Yeso, en el norte del Japón.

Tampoco es más eficaz la *selección sexual* ¿Cómo va á creerse que cuando todos eran peludos, un varón, casualmente menos peludo que otros, hubiera de enamorar por manera especial á una hembra, ó viceversa? Pero supuesto también este caso, ¿cómo pudo generalizarse tanto un gusto que rechazaba á todos los individuos peludos, á pesar de que el pelo era útil para la lucha por la existencia? Se atribuye á los animales antepasados un gusto estético parecido al de algunos pueblos salvajes, los cuales se arrancan de todo el cuerpo los restos de pelo. Según esto, tampoco puede explicarse la existencia de la barba del hombre; pues como también ésta existe en el reino animal, si la estética femenina renunció al ornato del pelaje, con mayor razón hubieran renunciado al de la barba. El mismo Darwin dice que toda raza tiene predilección por las propiedades características, cuando éstas han adquirido discreta intensidad. Una raza pilosa, dice con razón Wallace, habría admirado un pelaje abundante, como ahora los pueblos barbudos hacen gran aprecio de una hermosa barba.

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 170; II, 76, 179. *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 357; 1895, 268. *Zeitschr. Ethnol.*, 1894, 433. *Kath. Miss.*, 1898, 6.

La predilección por un pelaje escaso hubiera sido extraña y absurda, como sería extraño y absurdo que nosotros prefiriésemos en las mujeres una calvicie parcial ó cabellos escasos. Semejante gusto por tan extraña cualidad, limitado á algún individuo, no podría producir efecto alguno; por esto es cosa completamente inverosímil y sin ejemplo en el reino animal, que tal predilección hubiera llegado á ser general en nuestros antepasados semibrutos, produciendo así la carencia total de pelo.

Los «hombres erizos,» que descendían de un inglés de Euston Hall, en Suffolk [1], el cual estaba cubierto de verrugas del espesor de un bramante y de media pulgada de largas, desaparecieron á la tercera generación; si tal es la suerte de todas las singularidades, es extraordinariamente aventurado tomarlas por base de nuestros razonamientos. La anormalidad es rechazada por la regla.

12. Desventaja en la lucha por la existencia.—Pero si consideremos el hombre tal como es y como vive, lo hallaremos *menos dotado de medios* que cualquier otro animal *para la lucha por la existencia.* Es más sensible á las inclemencias del tiempo, está expuesto á numerosas enfermedades, le es más difícil encontrar su alimentación conveniente. Viene al mundo más necesitado que ningún otro ser organizado, y está bajo el amparo de sus padres más tiempo que los demás. Imposible es que tal estado sea efecto de la lucha por la existencia. Cicerón dice que el hombre ha venido á la vida dado á luz, no por una madre, sino por una madrastra; con un cuerpo frágil, débil y desnudo; con una alma angustiada en el dolor, temblorosa de miedo, expuesta á las fatigas, propensa á los placeres, pero en la cual se trasluce cierta chispa de inteligencia y de razón. A esto observa San Agustín: «Cicerón vió el hecho, pero no conoció la causa de tan pesado yugo; porque no estaba instruído en la Sagrada Escritura, y desconocía el pecado original [2].»

(1) Wiseman, *Zusammenhang*, 175.
(2) San Ag., *C. Iul.*, 4, 12, 60.

Santo Tomás da de ello una explicación natural. Puesto que el hombre viene después de la planta, la cual se alimenta de cuerpos compuestos, y después de los animales, los cuales viven de plantas y de animales inferiores, puede alimentarse y vestirse de unas y de otros. Por consiguiente, nace desnudo, porque puede procurarse vestido; no tiene preparado ningún alimento, excepto la leche, porque puede preparárselo. Esta es, en efecto, la explicación del estado actual, pero presupone la diferencia como ya existente, pues el hombre posee la facultad de resguardarse de las influencias de la naturaleza y de producirse él mismo los mejores medios para la lucha por la existencia con el vestido, la alimentación, el cultivo de la tierra, el fuego, las armas; pero estas facultades deben preexistir, como la necesidad preexiste á su satisfacción. Si supusiéramos que *la causa de toda necesidad* de un organismo vivo es al propio tiempo *la causa de su satisfacción* (1), entonces en el campo del reino humano nos moveríamos en un círculo vicioso. En el reino de los animales ninguna necesidad va más allá del límite indicado por su naturaleza, y muchos actos que parecen satisfacciones de una necesidad, son, por lo contrario, desahogos de un instinto, de un placer. La araña hila por placer, no por hambre; el pájaro canta por excitación de amor. En el hombre nos vemos siempre inducidos á admitir un factor espiritual.

13. Juicio sobre la diferencia física.—No hay que exagerar la *importancia de la diferencia física*, pero tampoco ha de menospreciarse, como cuando se afirma que «el hombre, en su figura, en su estructura, en el conjunto de su conformación orgánica, es un mono (2)»; pues no solamente no se demuestra tal igualdad, sino que la coordinación misma del organismo y la actividad intelectual presupone una diferencia física. La cultura, que es el resulta-

(1) Pflüger en Pesch, *Welträtsel*, I, 353. Secchi, *La grandezza del creato*, 25.
(2) Broca está de acuerdo con Pressensé (*Ursprünge*, 229). Häckel, *Anthropogenie*, I⁴, 99; *Welträtsel*, 27. Véase, por lo contrario, Quatrefages, *L'espèce humaine*, 220. Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 453. Pfaff, *Schöpfungsgesch.*, 722. Tylor, *Einleitung*, 52. Ranke, *Der Mensch*, I, 420; II, 78.

do de la evolución, no puede ser causa de esta diferencia; hace variar muchas cosas, es cierto, pero no hace variar el tipo *humano* con sus cualidades peculiares.

La semejanza entre el hombre y los mamíferos próximos á él, en general, y en particular los monos, es en realidad tan grande con respecto á la estructura orgánica, que por lo menos permite hablar de una conformidad no accidental. Y lo que se dice de la estructura orgánica puede decirse con mayor razón del ejercicio de los órganos. El bruto tiene los mismos principios orgánicos que el hombre, las mismas leyes de vida física. La ley de la *organización* del cuerpo humano es la más elevada expresión del conjunto de leyes comunes á todo organismo animal. Pero con esto se enuncia al propio tiempo la conformidad y la diversidad. El tipo, la forma fundamental es la misma, porque en el fondo de todo el reino orgánico hay una idea armónica, una idea que se ejecuta aun en las últimas particularidades. Pero cuando pasamos á examinar lo particular, reconocemos en el hombre una profunda diferencia de desarrollo y de actividad, en lo cual, como se ha demostrado, es el hombre muy superior á cualquier otro organismo animal. Ranke, que tanto ha celebrado la unidad fundamental de los organismos, dice: «Mirando las cosas cada una de por sí, no hay hueso, ni huesecillo, ni pedazo de hueso, en el cual esta conformidad de estructura y de funciones llegue á una verdadera y propia igualdad. Por su especial formación, podemos distinguir con la mayor seguridad todos y cada uno de los huesos del hombre de los correspondientes de todos los monos, antropóideos ó no, y de cualquier otro mamífero.»

14. La ordinaria teoría del mono ha concluído.— Todavía no se ha logrado descubrir fisiológica ni morfológicamente la primera pareja de la cual ha descendido el primer ser humano desemejante á sus padres. La Historia Natural halla en todas partes el hombre ó el bruto, pero no un ser intermedio, no un semihombre. Cráneos fósiles de monos ó de monos-hombres que hayan pertene-

cido verdaderamente á un ser humano, no se han hallado todavía (Mivart, Wallace, Huxley, Virchow). Aun los cráneos más antiguos son cráneos humanos. «Dolicocéfalo ó branquicéfalo, grande ó pequeño, ortognato ó prognato, el hombre de la época cuaternaria es siempre hombre en la absoluta acepción de la palabra; en todos los casos... se le ha encontrado el pie y la mano; la columna vertebral muestra la doble curvatura... Cuanto más estudiamos el argumento, más nos persuadimos de que todos los huesos del esqueleto, desde el mayor hasta el más pequeño, en su forma y en sus proporciones, lleva en sí tal sello de origen que excluye todo desconocimiento y toda ilusión». (Quatrefages).

Los *pueblos «salvajes»* no ofrecen mejor prueba á los adversarios. Hasta hoy no se han hallado razas ó estirpes humanas, de hoy ó de ayer, históricas ó prehistóricas, que, en su estructura corporal, se acerquen más al mono que la europea. Las llamadas afinidades animales de algunos pueblos salvajes, especialmente de las razas negras, proceden de la exageración de formas específicamente humanas, por lo cual no demuestran parentesco alguno con los brutos, v. g., el tener cabeza más pequeña, tronco más corto, brazos más largos y, sobre todo, piernas más largas, en lo cual también entre nosotros se distinguen los adultos de los niños (Ranke).

La grosera teoría del mono, defendida por Vogt, según la cual el hombre debió de provenir de una especie de mono antropóideo todavía existente, ha de considerarse como fracasada; pues el cuerpo humano tiene sólo raras semejanzas con los representantes de las especies superiores de esa clase, el orangután (Borneo, Sumatra) y el gibón [1], el chimpancé y el gorila africanos. El mismo Brehm halla más desemejanzas que semejanzas, y declara que el mono, por su forma y su estructura, es una simple caricatura del hombre. Aunque el hombre se parezca más al gorila que el gorila á un lemúrido (Huxley); aunque las diferencias

(1) El gibbon (hylobates) no es seguro que sea antropoide; (véase Ranke, *Der Mensch*, II, 28, según Klaus contra Huxley).

entre los monos más elevados y los más bajos sean mayores que las que existen entre el hombre y ciertos monos [1], nada significa esto para la descendencia del hombre, puesto que tampoco está demostrado que el mono descienda de un antepasado suyo primitivo. La serie de los monos no muestra menos lagunas que otras clases de animales. Tampoco en este punto es lícito comparar hombres enfermizos y defectuosos con monos sanos y robustos. Si en el juicio se adopta un criterio justo, la variedad aparecerá tan grande que no será posible pensar en una descendencia directa.

El *origen del hombre* búscanlo, por esto, más atrás, en un tronco del cual, como dos líneas colaterales, se han ramificado el hombre y el mono antropóideo. Darwin supone, con Häckel, según sus antiguas declaraciones, un antepasado común al hombre y al gorila, el *pithecanthropos primigenius* (πιθηκός=mono, ἄνθρωπος=hombre) peludo, barbudo, aun en la hembra, con orejas probablemente puntiagudas y movibles, provisto de cola, con diversos órdenes de venas y de nervios, con pies prensiles; sin duda, nuestros progenitores eran animales que vivían en los árboles y que habitaban un país cálido cubierto de selva [2]. En un período más antiguo todavía, los progenitores del hombre debieron de ser animales acuáticos, que respiraban en el agua, poseían vejiga natatoria, cola para nadar, y un cráneo imperfecto; sin duda, eran hermafroditas. Períodos mensuales (catamenial) ó semanales ofrecen indicios acerca de nuestra cuna antigua, en una playa bañada por las ondas. Estos antepasados debieron estar organizados sencillamente co-

(1) Zittel, *Paläozoologie*, IV, 701, 713. Branco, *Die menschenähnlichen Zähne aus dem Bohnerz der schwäbischen Alb: Württemb. Jahreshefte*, 1898.

(2) Darwin, *Origen*, I, 219, 240, 409 Véase Hartmann, *Les singes anthropoïdes*, 1886. Mohnike, *Nat. u. Offenb.*, 1884, cuad. 8-10; *Affe y Urmensch*, 1888. En cuanto al *Dryopithecus Fontani Lartet* (Francia), y *Pithecanthropus erectus Dubois* (Java), véase *Nat. u. Offenb.*, 1891, 536; 1894, 21; 1896, 109. Oskar Schmitd, *Deszendenzlehere* y *Darwinismus*, 1873, 273. Wallace, *Die Tropenwelt*, 306, 341. Koken, *Die Vorwelt*, 469, 491. Martin, *Globus*, 1895, núm. 14. *Stimmen aus Maria Laach*, II. 1895, 116; I, 1901, 231. Fraas, *Württemb. Jahreshefte*, 1895, CXXV. Branco, *ibid*, 1898. Gutberlet, *Der Mensch*, 251. Bumüller, *Das menschliche Femur mit Beiträgen zur Kenntnis der Affenfemora*, 1899; *Mensch oder Affe?* 1900.

mo los branquióstomos ó anfioxos con su columna espinal.

No hay, pues, que buscar en la tierra las huellas de nuestros mayores, sino bajo la tierra, en Africa (Darwin, Huxley), ó en el sur de Asia (Häckel), ó en algún lugar del Océano Indico. La Paleontología deja acerca de esto libre el campo, pues no dice absolutamente nada de tales hombres. Más cómodo sería suponer sumergida en el mar la primitiva patria del hombre, excepción hecha de algunas islas, como Madagascar y Ceilán. Con motivo de los supuestos semimonos del grupo lemúrido que sólo se hallaron en dichos puntos, diósele á esta parte de la tierra el nombre de *Lemuria* (Link, Sklater, Häckel). Pero como quiera que entre tanto se han descubierto también monos lemúridos en Europa y en la América tropical, y se han encontrado restos fósiles de monos antropóideos en Europa (*dryopithecus*, valle del Garona, Alpes de Suabia, mioceno; *pliopithecus antiquus*, Francia, Suiza, Estivia, mioceno; *pliohylobates eppelsheimensis*, Alemania, plioceno), en Java (*pithecanthropus*), en la India (*palaeopithecus swalensis*, ¿plioceno?) y en América (laopithecus); resulta que toda la hipótesis se ha hundido también en el mar. La lemuria, puede, según Wallace, considerarse como una de aquellas hipótesis que, por un momento, despiertan sumo interés y sirven para convertir la atención del mundo á ciertos hechos extraordinarios; pero que sometidas á un examen profundo, son consideradas como superfluas y, por último, caen en el olvido.

Los darwinistas deben, pues, admitir que las formas animales que debieron haber dado origen al hombre, se han extinguido hace tiempo, por lo cual, no se conocen ahora ni los restos de los huesos. Con la Fisiología y con la Historia es imposible demostrar este origen. El principio mismo de la evolución, que niega todo acto creativo [1], no se ha demostrado en sí, y, por consiguiente, la ilación no puede aplicarse al hombre. Nada puede decirse con respec-

(1) Koken, *Die Vorwelt*, 490. Weismann, *Vorträge*, II, 442.

to á las causas que debieron haber efectuado la transformación, causas que ya no son eficaces, porque el hombre derrotaría á cualquier animal que ahora pretendiese desarrollarse (!). El mismo Wallace reconoce que da mucho que pensar el hecho de que todos los cráneos encontrados hasta hoy sean humanos; que los objetos artificiales más antiguos de la edad de piedra demuestren ya una cultura elevada; que ninguna de las especies de monos conocidas puede ser tronco del hombre; y atribuye mucha importancia á esta demostración, aunque negativa, tanto más cuanto en la época terciaria gozaba Europa de un clima subtropical. «Si las más afanosas investigaciones en todas partes de Europa y Asia no han dado señal de la presencia del hombre, podemos atenernos por lo menos á la posibilidad de que apareciese mucho más tarde y se desarrollase mucho más pronto. Pero en este caso será perfectamente justo concluir que si el hombre, por sus facultades intelectuales, por su potencia cognoscitiva y volitiva, es infinitamente superior á los animales, también debe su origen, por lo menos en parte, á causas muy distintas y superiores á las que presiden la evolución del mundo animal [1]».

Por muy diversas que hayan sido ó sean las faunas de América y Australia de la del Viejo Mundo, el hombre, en el espacio y en el tiempo, ha permanecido siempre el mismo, así el americano y el australiano, como el habitante contemporáneo de Europa, Asia y Africa. ¿Es posible que de antepasados tan diversos nacieran seres tan semejantes? ¿Por qué medios la evolución y la selección, valiéndose de elementos tan diferentes en esencia, ha producido, lo mismo en las orillas del Océano Pacífico que en las del Atlántico, así en Nueva Zelanda como en Groelandia, un ser humano con igual esqueleto y con idénticas facultades para la cultura intelectual? «Esta es, á mi juicio, la objeción más fatal contra la aplicación al hombre de la teoría de-

(1) Véase Häckel, *Ueber unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen*, 1898. Aun el *Pithecanthropus erectus* «va á acabar en un paleontológico tallo de paja.»

Darwin; hasta hoy ningún partidario de esta teoría ha podido dar una contestación satisfactoria (1).» Aunque Brehm exagera cuando supone la diferencia esencial entre el hombre y el bruto en la parte corporal, en vez de colocarla en la parte intelectual, no se deduce de aquí que tal diferencia haya de disminuirse y que deba tenerse presente sólo el sistema vegetativo para reconocer en el reino animal una pura diferencia gradual del reino vegetal, y ver en el cuerpo humano una diferencia más notable, sólo en cuanto la forma corporal es la expresión exterior del ser y de la vida intelectual (Kohlhofer) (2). El cuerpo humano espiritualizado está igualmente espiritualizado como cuerpo. Tan antinatural es desconocer la vida sensitiva en el bruto, como el antropomorfismo.

Podemos, pues, prescindir del examen particular de los argumentos de Darwin; pero queremos discutir *uno* de ellos por lo menos, porque nos conducirá al terreno espiritual. Basta mencionar, como de paso, la reciente hipótesis propuesta por Snell y acogida favorablemente por algunos sabios franceses (3), de que el hombre no desciende del mono, sino el mono del hombre; los animales se han derivado del hombre como ramificación del tronco fundamental puesto en el hombre.

II. Diferencia del lenguaje

15. Lenguaje y marcha en posición recta.—Supónese que los principales resortes que causan la variación esencial morfológica del organismo humano son la *marcha recta* y el *lenguaje articulado*. Créese también que estas dos funciones fisiológicas engendran profundas transfor-

(1) Nadaillac, *Les découvertes préhistoriques et les croyances chrétiennes: Sciences anthrop.*, 1893, 762.

(2) También Piat, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1897, 196. El concilio provincial de Colonia, 1860, (Col. Lac. V, 282), se declaró en contra. También fueron censuradas las obras de Leroy y de Zahm.

(3) Véase Gutberlet, *Der Mensch*, 195. Häckel, *Anthropogenie*, II, 504. Delboeuf, *Revue scientifique*, 1895, Dec. *Ann. de phil.*, I, 1896, 656.

maciones morfológicas y que influyen poderosamente en el desarrollo de las facultades del alma. Herder (y Lamarck) trataron de derivar de la marcha recta, todos los caracteres propios del género humano. «El hombre sólo llegó á ser hombre cuando tuvo piernas»—dice Dames.—Kant replica que de la postura recta dimanan multitud de inconvenientes orgánicos, especialmente en el nacimiento. El hombre—dice—se ha erguido contra el instinto de la naturaleza, por virtud de la razón, la cual se dice que estaba en conexión con la palabra. El lenguaje, en cuanto llegó á ser vocal, conceptual ó articulado, debió de ser el medio por el cual se ejecutó el tránsito del hombre sin habla, ú hombre mono, al hombre racional [1].

¿Quién no ve en esto la más manifiesta falacia? Antes de considerar la marcha recta y el lenguaje como causas de la evolución, es preciso explicarlos en sí mismos. Esta marcha es en todas partes propia de hombres, pero no se ve en ningún mono, ni en el orangután. Si la perfección de la laringe y del cerebro dependen del desarrollo del lenguaje, preciso es que la lengua, ya existente, haya encontrado una laringe adaptada y un cerebro correspondiente. Ahora bien, ¿por qué fuerzas han nacido éstos? Y aun concedida la «adquisición lenta de la marcha recta», todavía por demostrar, no por esto quedaría explicada la manera cómo, en virtud de esta transformación, que nada tiene que ver con el órgano del lenguaje, los aparatos de la voz, al principio sólo aptos para producir sonidos naturales inarticulados, sufrieron tal cambio que quedaron dispuestos para pronunciar palabras. Si esta transformación debió ir precedida «naturalmente» de un desarrollo y cambio parcial de determinadas partes del cerebro, nos hallamos de nuevo ante el mismo enigma; ni el rayo de luz más leve llega á rasgar esas tinieblas misteriosas. El hombre es hombre por el lenguaje; pero para hallar el lenguaje ha debido ser antes hombre (A. de Humboldt).

(1) Schaaffhausen, *Anthrop. Stud.*, 175. K. Fischer, *Gesch. der neueren Philosophie*, V, 251. Riehl, *Der philos. Kritizismus*, II, 2, 71.

Pero ¿por qué sólo *una rama lateral* del tronco primitivo se ha mostrado «casualmente» capaz de esta evolución? Podría creerse que á las otras ramas les hubiera sido también fácil elevarse al mismo grado, puesto que ante su vista tenían un claro ejemplo, un maestro hábil; esto es, los hombres que hablan y caminan á dos pies. Pero el caso es que ni la educación ni el ejemplo han conseguido dar la marcha recta ni el habla á estos primos laterales del hombre, los cuales son y serán siempre trepadores, no hombres mudos, sino monos mudos, inferiores aun en esto á otros muchos animales. Darwin no sabe dar otra contestación sino que la inteligencia de esos brutos no está bastante desarrollada. ¿Por qué?

16. **Organo del lenguaje.**—El *lenguaje* nos ofrece una diferencia capital entre el hombre y el bruto. Ningún animal habla, ningún hombre bien organizado carece de palabra; todos los hombres hablan, ningún animal ha pronunciado jamás una proposición. El lenguaje, como M. Müller aseguraba en sus primeros períodos, es nuestro Rubicón; ningún animal osará transponerlo (1). La palabra es el carácter distintivo del hombre (Huxley, Cuvier). En vano se esfuerza el evolucionismo (2) en explicar el desarrollo espiritual de un modo darwinista. Los gritos de los animales son inarticulados; aun como canto sirven sólo para expresar amores é instintos, y en cada especie son siempre los mismos (3). Las pocas palabras de la charla mecánica de los papagayos no pueden reemplazar el lenguaje del hombre, del propio modo que una máquina parlante ó un autómata no podrían reemplazar el cuerpo humano (4). La fal-

(1) M. Müller, *Wissensch. d. Sprache*, I, 303; *Natürl. Rel.*, 263. Huber, *Zur Kritik moderner Schöpfungslehren*, 1875, 52. Wasmann, *Instinkt und Intelligenz im Tierreich*², 1899, 67. Piat dice (*Ann. de phil. chrét.*, II, 1897, 194), que esta tesis es anticuada, al paso que Delboeuf, convertido al transformismo por Darwin, encuentra en ello la mayor dificultad.

(2) Ioh. Romanes, *Die geistige Entwicklung im Tierreich und beim Menschen*, 1885. Sobre esto, véase Gutberlet, *Naturphilosophie*, 243; *Der Mensch*, 325.

(3) Pythagoras, λαλοῦσι, οὐ φράζουσι δέ. Willmann, *Gesch. Idealism.*, I, 311.

(4) Véase Heindl, *Ueber Vogelschutz und Vogelsang*, contra Russ, editor del Semanario «*Die gefiederte Welt*»: *Nat. u. Offenb.*, 1894, 153, 209.

ta de palabra en los animales no puede atribuirse á su estructura orgánica, anatómica ni fisiológica; fúndase, por lo contrario, en una causa psicológica é intelectual. El animal no habla, porque no tiene ideas. No tiene necesidad de comunicarse, sino por gritos inarticulados. Le falta la facultad de concebir las palabras, de unirlas en proposiciones, de convertirlas en expresión del pensamiento. «A esta pregunta: ¿Por qué no hablan los animales?, hay que contestar lo de siempre: Porque no tienen nada que decir [1].»

Si la falta de lenguaje desarrollado y articulado en los animales más afines al hombre dependiera sólo de las condiciones de la *laringe* (Eimer), debería tener el hombre, desde su nacimiento, una laringe organizada de distinto modo. Pero si esta mayor perfección es debida al ejercicio (función), debería esta práctica producir en estos animales el mismo efecto. Además, es muy dudosa la diferencia orgánica. En contra de ello, dice Ranke: «Los órganos que sirven al hombre para hablar y cantar, también los posee el mono antropóideo, como todos los mamíferos superiores, y en tal grado de desarrollo, que el hombre, provisto de ellos, sabría utilizarlos para formar sonidos y palabras. Pero los órganos no dan la facultad de hablar; son únicamente indispensables para el lenguaje articulado. El lenguaje humano es, pues, independiente de los órganos; es una cualidad de nuestro espíritu, el cual, para manifestar su pensamiento, sabe utilizar los sonidos; pero puede además servirse de otros medios muy diferentes, á saber: la escritura, los gestos, los ademanes.» Si el ladrido del perro fuera el primer ensayo de un lenguaje, como opina Geiger, este ensayo habría fracasado siempre hasta ahora. Perros que han vuelto al estado salvaje, olvidaron hasta el ladrar. «Cuanto más se aproximan el mono y el hombre, respecto á su naturaleza física, más ancho y maravilloso parece ser el abismo que la palabra hablada ha abierto entre los dos;» así se expresa M. Müller en su defensa de la «religión na-

(1) Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*³, 1897, 416.

tural». El origen del lenguaje no se ha preparado paulatinamente por medio de transformaciones osteológicas, sino que está ligado única y exclusivamente al despertar de la vida espiritual (1).

Verdad es que Wundt niega que la diferencia pueda atribuirse sencillamente al superior desarrollo intelectual del hombre ó á una facultad especial del alma propia para ello, porque la voz articulada es originariamente signo de los sentimientos, y los animales también tienen sentimientos; pero no logra encontrar la razón por la cual los animales, en la mayor parte de los casos, no consiguen expresar sus sentimientos ni por gestos, ni por medio de sonidos. En efecto, ni la hipótesis de una percepción defectuosa, ni la falta de nexos particulares entre los nervios de la voz y del oído dentro del órgano central de la percepción, nexos que en el hombre se encuentran en el desarrollo de la región cortical que ocupa el lóbulo insular y la fisura silviana, pueden dar á entender cómo, en el hombre sin habla, se ha desarrollado sucesivamente todo esto, mientras que en ningún animal, á pesar del mayor tiempo, aparece ninguna huella de ello.

17. Lengua y pensamiento.—No es que consideremos el lenguaje como un «prodigio concreado con el hombre», pero nos mantenemos en la opinión de que su desarrollo tiene su profunda base en la esencia espiritual del hombre, por lo menos hasta que la teoría de la evolución nos dé demostraciones en vez de afirmaciones escuetas. A esta pregunta: ¿Por qué el mono antropóideo, el caballo, el perro y otros no saben hablar?, no es lícito responder contraponiendo la pregunta: ¿Por qué algunos hombres y algunas mujeres saben cantar, y otros no?, pues la palabra y el canto no se implican recíprocamente. *Todos* los hombres pueden hablar. «La naturaleza no se deja esquematizar», es un dicho aplicable sólo en estrechos límites así á la diferencia gradual como á la específica: ¿No es el canto de las

(1) Koken, *Die Vorwelt*, 493, contra Gaudry, el cual se funda en la forma de la lengua. Wundt, *Völkerpsychol.*, I, 1900, 131, 218; II, 411.

aves de las diversas especies tan rigurosamente sistematizado que no se encuentre ni *una* excepción? Los animales saben hacerse entender entre sí [1]. Quizá el perro, entre todos los animales, «habla la lengua más elocuente, ó por lo menos, la más comprensible para el hombre, su dueño y amigo.» Podrá también el caballo «hablar un lenguaje extraordinariamente expresivo por gestos y ademanes», para no decir nada del papagayo [2]. Pero este lenguaje es sólo «lenguaje en el más amplio sentido», no un lenguaje articulado, y siempre se mantiene estacionario.

Poco importa, pues, á nuestra cuestión, que *la historia del lenguaje* siga una línea ascendente y conducente á la unidad, y muestre un desarrollo y un perfeccionamiento progresivos, ó que, por lo contrario, vaya disolviéndose y descomponiéndose, pues ninguna de las dos direcciones salen de los límites de la actividad humana ni dan luz acerca del origen del lenguaje. La Historia nos habla de diferentes grados en el desarrollo del lenguaje, grados que han existido y existen todavía uno al lado de otro; nos muestra la modificación del lenguaje con sus composiciones y sus distinciones, con sus reglas y leyes gramaticales y sintáxicas; pero no nos enseña el origen de la lengua.

Cierto es que el lenguaje está en íntima relación con el *desarrollo del cerebro*, pues los cretinos no llegan á hablar, y una lesión del cerebro puede producir la pérdida de la palabra. ¿Significa esto que el lenguaje es una función del cerebro? Si lo fuera, se confirmaría lo que más arriba dijimos del cerebro humano; la función debería ser tan elevada como el órgano. Pero del hecho de que el habla dependa del cerebro, no puede emitirse juicio alguno

(1) San Ag., *De doctr. christ.*, 2, 2, 3. Sto. Tom., *In III de anima lect.*, 18.

(2) Russ, véase *Nat. u. Offenb*, 1894, 165. En cuanto á Russ, *Die sprechenden Papageien*³, 1898, véase Heindl, *Nat. u. Offenb.*, 1899, 189. Admite que los papagayos no pronuncian mecánicamente todas las palabras, sino que saben aplicar bien algunas á las circunstancias de tiempo, de lugar, de persona; pero esto, además de la educación, se explica también por medio de la facultad de asociación. Véase Wasmann, *Inst. u. Intell. im Tierr.*, 74.

sobre la conexión causal. ¿Cómo podría admitirse ésta entre el habla, que es intelectual, y el cerebro, que es material?

El habla es sólo la expresión del *pensamiento*, de la *palabra interna*. No hay habla sin *razón*; el habla coexiste con la razón. Razón y habla son términos recíprocos. *Ratio* y *oratio* van siempre juntas. Por las dos es por lo que más nos distinguimos de los animales, dice Cicerón. Existe en el hombre un algo, una fuerza oculta, á la cual damos el nombre de razón, cuando nos la figuramos como actividad interna, y el nombre de habla, cuando la percibimos y entendemos como algo exterior, como un fenómeno. Nos está vedado penetrar hasta el secreto laboratorio de nuestros pensamientos, donde el pensar abstracto se insinúa misteriosamente detrás de la serie de los pensamientos intuitivos; pero aunque podemos figurarnos bajo forma de imágenes visibles hechos que hemos experimentado ó ideado, para el pensamiento reflejo es válida la proposición: Todo pensar es hablar, todo hablar es pensar [1]. Hombre significa originariamente pensador; y la primera manifestación del pensamiento es la palabra. El logos del pensamiento y el logos de la palabra, son inseparables. «El lenguaje, dice G. de Grimm, no es una acción, sino una facultad; por lo cual su definición sólo puede ser genética. Es decir, es la obra de la mente, eternamente repetida, que hace á la palabra capaz de expresar el pensamiento». Conviene distinguir el pensar intuitivo del discursivo. Por tanto, nuestro pensamiento no ha de ir siempre acompañado de palabras, como «afirman los escolásticos y muchos pensadores de diversas escuelas, por ejemplo, Platón, Leibniz, Schleiermacher, Herbart, Mill, Steinhal y M. Müller». Re-

(1) Tertull., *Adv. Prax.*, 5. San Ag., *Conf.*, 1, 8; *De Magistro*, 11, 36. Greg. Niss., *De hom. opif.*, c. 8-9. M. Müller, *Wissensch. der Sprache*, II, 62; *Essays*, II, VIII, 400; *Das Denken im Lichte der Sprache*, 1888, 77, 139. Knauer, *Psychol.*, 176. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 74. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, III, 737, 746. Véase Gimer, *Entstehung*, I, 393, 402. Por lo contrario Ranke, *Der Mensch*, I, 591. Véase en Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 154, el concepto tradicionalista.

cientemente se ha dado la demostración experimental de que puede pensarse sin palabras (1).

18. Teorías sobre el origen del lenguaje.—Tampoco puede Darwin, en cuanto al origen del lenguaje, conceder ninguna importancia á las consecuencias que se deducen de la diversidad de sonidos provocados por los varios movimientos del ánimo. Noiré insiste expresamente en sus antiguas teorías formuladas según Schopenhauer y Geiger. Es imposible—dice—que un animal perspicaz llegue á entender, por ejemplo, un grito de aviso, en cuanto tal; es imposible que los demás lo entiendan. La invención «empírica» del lenguaje carece de fundamento. Las teorías de la interjección y de la imitación (teoría del *pfu pfu* y del *guau guau*, onomatopeya), no bastan por sí solas; aun cuando las interjecciones humanas, á diferencia de los gritos naturales del animal, son ya articuladas; además, son diversas en los diferentes pueblos. Ningún idioma se ha formado de este modo, como lo atestiguan las raíces comunes. El *ki-ki-ri-kí* y κῆρυξ (heraldo) suenan casualmente igual en griego; no así en otros idiomas. En chino, *kiao kiao* es el canto de los gallos, *kao kao* es el grito del ganso salvaje. Además, es incomprensible que animales que emiten gritos é interjecciones naturales, no lleguen á formar un lenguaje, á pesar de la necesidad que tienen de comunicarse entre sí.

Así, la teoría *nativista* hoy en boga (2), según la cual el instinto de comunicación es el que, por medio de gritos naturales, ademanes y gestos, produjo el lenguaje (Wundt), como la teoría *sinergástica* (Noiré), en virtud de la cual las voces del hombre que trabaja deben considerarse como una especie de reacción contra la perturbación interna oca-

(1) Gutberlet, *Der Mensch*, 369. Wasmann, *Inst. u. Intell. im Tierr.*, 72. Gomperz, *Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen*, 1896. Véase *Philos. Jahrb.*, 1897, 320. Preyer, *Die Seele des Kindes*[4], 1895, 295.

(2) M. Müller, *Essays*, II, 442, 477. Kirchhoff, *Allgem. Erdkunde*, 307. Lotze, *Mikrok.*, II, 233. Wundt, *Physiol. Psychol.*, II, 297, 431. Gutberlet, *Der Mensch.*, 345; *Psychol.* [3], 128. *In Natürl. Rel.*, 358. M. Müller sostiene con Noiré la teoría sinergástica. Asimismo: *Das Denken*, 254.

sionada por los esfuerzos muculares *(clamor concomitans)*, son sobrado especiosas, puesto que la mayor parte de las palabras pueden derivarse de raíces que significan abstractamente ciertos movimientos (cavar, golpear, etc.); pero antes son una descripción de cómo se formaron las raíces, que verdadera explicación del origen del lenguaje. El estímulo fisiológico en trabajos comunes, es sólo el agente. La correlación entre un sonido dado y una cosa dada, llega á entenderse mediante la repetida frecuentación, pero ésta no explica más que el modo de dar á entender una lengua.

Las palabras son, por lo contrario, signos libremente escogidos, pero racionales é inteligibles, con los cuales el pensamiento se hace capaz de ser aprendido y participado en las manifestaciones exteriores; de lo cual se sigue que presuponen la razón, el obrar y el pensar racionalmente. Entre los signos del lenguaje y las ideas, no hay otra correlación interna que la de estar formado el nombre por alguna cualidad de las cosas, por ejemplo, la palabra caballo significa lo veloz, lo que corre; pájaro lo que vuela; fuego (agni, el motor) lo brillante, lo radiante (M. Müller). Cierto es que no puede menos de suponerse también ideas confusas (Hamilton, Steinthal, Lenormant). La correlación se restablece por medio de las ideas y de los conceptos. Las raíces troncos tienen fundamentalmente un significado sensible; el empleo de lo exterior y sensible para designar lo interno y espiritual, fué inevitable en los tiempos de la formación del lenguaje; mas luego, por efecto de la inteligencia pensante, tales términos fueron elevados á ideas de naturaleza inmaterial. El lenguaje y la escritura empezaron á existir cuando el vocablo y el signo tuvieron un concepto determinado.

La palabra es, pues, algo emanado de la razón y existente en ella; es el concepto y la imagen de la cosa conocida (1). «El lenguaje es producido por el entendimiento y

(1) Sto. Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 110; a. 1; 1, q. 27; a. 2. 4; *Opusc.*, 8, 9. Knauer, *Psychol.*,180, Pesch, *Welträtsel*, II, 188. Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 13. M. Müller, *Das Denken*, 37.

produce el entendimiento», dice Abelardo, muy elogiado en este punto por Müller. La razón, mediante la abstracción y la generalización, enlaza el predicado con el sujeto y aplica en el verbo el principio de causalidad. Toda preposición encierra un juicio, y los juicios enlazados contienen la lógica natural de la razón. Quien es incapaz de comprender, de contar y de calcular, también es incapaz de hablar. ¡Qué trabajo intelectual no representa un sistema de numeración, el cual presupone el concepto abstracto de la cantidad y la facultad de la clasificación! El animal no llega siquiera á contar uno; los pueblos salvajes sólo á tres ó cinco. Pitágoras puso en el número, y Platón en la Geometría, la nota distintiva del hombre. El animal no tiene palabra, sino voces, sonidos naturales sin significado intelectual, los cuales son algo para los sentidos, mas nada para el entendimiento. La palabra, en el verdadero sentido, con su significado intelectual, es la palabra del corazón, cuya expresión es la palabra de la boca. El lenguaje se deriva de la razón; no la razón del lenguaje.

El lenguaje, como el pensamiento con sus formas apriorísticas, no viene de fuera, aunque utiliza medios exteriores; es una propiedad residente en el espíritu del hombre, un don natural, es el carácter distintivo del género humano en conexión con todo el orden de las facultades humanas. «El lenguaje—dice G. de Humboldt,—según mi íntima convicción, debe considerarse como innato en el espíritu del hombre; pues, como producto de su inteligencia en la luz de la conciencia, es absolutamente inexplicable. Ni suponiendo millares de años podría explicarse su desarrollo. A no preexistir ya su tipo en el entendimiento humano, el lenguaje no hubiera podido ser inventado (1).» Tampoco el ojo del animal suple esta propiedad del hombre, pues el ojo sólo puede ser un medio de cambio de pensamientos cuando ya existen los pensamientos.

19. Aprendizaje del mismo.—¿Pero no es cierto que

(1) Según Giesswein, *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie*, 1892, 142.

el *niño* tiene que aprender por su cuenta el idioma y que debe empezar por el principio? Ya hemos observado antes, al hablar del origen de la religión, que no se ha dado ningún ejemplo de *autodidactismo*. No hay educación sin contacto de un alma viviente humana con otra alma viviente humana. La proposición de Lessing, que afirma que la educación, aparte de mayor facilidad y rapidez, no da al hombre nada que no pueda procurarse por sí mismo, está en abierta oposición con la experiencia. El niño llora, en tanto que el pájaro canta. En esto se patentiza precisamente una distinción profunda, que no puede eliminarse con apelar á la habilidad colectiva, á la brevedad del tiempo y al rápido cambio de las lenguas (Eimer).

No intentaremos decidir si están ó no históricamente comprobados los ejemplos que deberían demostrar positivamente la falta de palabra [1] en personas que desde la niñez estuvieron faltas de educación y de conversación. La experiencia enseña que ningún niño aprende á hablar sin estímulo. Bastián menciona tres ejemplos de niños mudos que adquirieron el habla repentinamente. Cuando el hijo mudo de Creso, vió, en el sitio de Sardes, que su padre estaba en peligro de ser asesinado por un soldado persa, le sobrecogió tal excitación que exclamó en alta voz: Ἄνθρωπε, μὴ κτεῖνε Κροῖσον. «Hombre, no mates á Creso» (Herod., I, 85). De un atleta de Samos, llamado Aigles, se refiere (Aul. Gell., *Noct. Att.*, V, 9) que había sido mudo, y de pronto, en una ocasión semejante, empezó á hablar. Al advertir que en el sorteo de su partido y el de los adversarios, se substituía una suerte con un nombre falsificado, se dirigió de repente en voz alta al que sorteaba, diciéndole que

(1) Herod., *Histor.*, 2, 2. Tert., *Ad nat.*, 1, 8. Rauber, *Homo sapiens oder die Zustände des verwilderten Menschen*, 1885. *Nat. u. Offenb.*, 1885, 424; 1888, 709. Drey, *Apol.*, 1, 140. Möeler, *Ges. Schriften*, II, 146. Schmid, *Wissenschaftl. Richt.*, 280. M. Müller, *Wissensch. d. Sprache.*, I, 293. Bastián, *Das Gehirn*, II, 281. Sobre la escolástica: Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 180, 387. Schneid, *Psychol.*, I, 247. En cuanto á aprender ó inventar la lengua respecto de los niños, véase Giesswein, loc. cit., 195. Gutberlet, *Philos. Jahrb.*, 1894, 269; *Der Mensch*, 261. San Ag., *De quant. an.*, c. 18.

se fijara bien en lo que hacía. Desde entonces ambos sujetos hablaron siempre corrientemente. Por último, habla Bastián de un niño que desde los nueve meses, en que tuvo ataques epilépticos, hasta los cinco años, fué mudo. Antes de acabar el otro año, con motivo de una desgracia ocurrida á su juguete favorito, exclamó de pronto: «¡Qué lástima!» *(what a pity!)*, aunque antes no había hablado ni una palabra. En el transcurso de las dos semanas siguientes ni repitió aquella frase, ni pronunció otras, á pesar de que se procuró en gran manera que lo hiciese. Pasado este corto tiempo, arrancó á hablar y fué pronto muy locuaz.

Opina Bastián que esto significa que el lenguaje se ha convertido para el hombre en un perfecto movimiento automático, que empieza tan pronto como se desarrollan los nervios. Pero esta explicación es errónea, pues los sujetos de los ejemplos dichos, hacía ya mucho tiempo que vivían en sociedad oyendo hablar mucho; no podían ser sordos, porque de haberlo sido, nunca hubieran aprendido á hablar. Al contrario, ocurre también que algunos, á causa de un terror repentino, pierden el habla, pero á veces, la recuperan por semejante manera. Ambos casos dependen de una excitación del sistema nervioso, pero demuestran que sólo el movimiento mecánico es automático, no el lenguaje. Si se quisiera justificar esto último con ejemplos, bastaría mencionar los hombres salvajes de Rauber; ó por lo menos pedir, con Agustín, una colonia de mudos para hacer las oportunas observaciones.

Bastián admite también que tales movimientos linguales no aprendidos serían imposibles si el sistema nervioso no se hubiera desarrollado normalmente y no se hallaran también en estado normal el oído y la inteligencia. Los obstáculos al conato de hablar, dice que son fortuitos. Bossuet hizo más creíble la narración de Herodoto, suponiendo que el hijo de Creso recuperó el habla después de haberla perdido. Steinthal y otros refieren asimismo gran número de ejemplos de los tiempos modernos.

Mas esto no se opone al hecho de que todo niño apren-

de hablar por medio de la educación; lo más que de ello podría deducirse es que la necesidad de la instrucción es moral, no física; porque la mímica del niño se funda en ideas (Preyer), como, por otra parte, no puede negarse que los niños contribuyen mucho al desenvolvimiento y al cambio de lenguas aisladas, lo que está demostrado por la gran cantidad y variabilidad de dialectos indios de América [1]. Pero la experiencia general enseña que el desarrollo del hombre en sus relaciones con la intelectualidad y la moralidad, sólo es posible en la sociedad ó por medio de la sociedad. Nadie querrá citar, como prueba de la posibilidad de lograr cada uno el lenguaje por sí propio, los vocablos espontáneos y de distinta significación en diferentes pueblos, á saber: las voces mamá (entre los georgianos y mahagas significa padre) y papá (entre los chilenos significa madre) [2]. Sin entender el sentido de las palabras, el niño pronuncia lo que oye, al principio inexacta y confusamente, después con claridad; sólo relativamente tarde empieza á conocer distintamente el sentido de las palabras. Los niños, cuando aprenden hablar, no inventan el lenguaje, ni descubren el sentido; ambas cosas las aprenden de los demás. Y en efecto, ¿qué idioma habían de hablar? Seguramente que un niño alemán, abandonado á sí mismo, nunca empezaría á hablar alemán. La Historia no ofrece ejemplo de un idioma inventado por este medio.

La Escolástica admite con razón, que las facultades se desarrollan por excitación procedente del mundo exterior; que el acto debe preceder á la potencia. Mas se dirá que la experiencia no está en apoyo de los que afirman que el hombre sin instrucción no puede formarse concepto alguno, ó que es necesaria la palabra externa para la formación de la primera palabra interior, por la razón de que nuestra

(1) Gutzmann, *Des Kindes Sprache und Sprachfehler*, 1894, Bach, *Die Logik des Kindes: Compte rendu du Congrès cath. à Fribourg*, III, 198, 35.

(2) Así como se encuentra la n y la m en muchos pueblos para indicar la madre (mama, emma, anna, etc.), así también se encuentra la b (eslavo baba=abuelo), más por lo regular para indicar el padre (ab, babi, papi), el cual ordinariamente tiene a (atta, ätti, tate, Vater).

experiencia encuentra efectivamente en todas partes la vida social; pero entonces debería demostrarse primero la afirmación contraria, la cual ninguna experiencia tiene precisamente en su favor. La consecuencia exige que la misma regla se aplique á pueblos particulares, y á todo el género humano. Se han encontrado salvajes que no sabían contar más allá de 3 ó 5, pero ninguno que no poseyera un lenguaje articulado. Quien afirme lo contrario con respecto á los tiempos pasados, está obligado á probarlo.

Así como el hombre y su razón no pueden ser producidos por la generación espontánea, así tampoco lo es su lenguaje. De esto, empero, no se sigue que todo saber se apoye en la tradición, ni que el lenguaje se aprenda maquinalmente. La cuerda no suena si no se toca; solamente suena cuando es tocada, y toda cuerda tiene su sonido propio. Sin madera no hay flauta: dice un proverbio alemán. Sin facultad racional no hay pensamientos; sin facultad de hablar no es posible el lenguaje. Ambos están sujetos mutuamente en sí y en su desarrollo.

20. Teólogos.—No conviene habérselas con los teólogos, los cuales *hacen á Dios autor del lenguaje.* En esto son quizás los teólogos tan culpables como sus adversarios, porque no distinguen la narración bíblica de su profundo contenido psicológico, y en lugar de dar á las leyes de la evolución lo que es suyo, en todas partes, tanto en la vida física como en la psíquica, recurren á la inmediata intervención de la primera Causa. Dios no ha infundido el lenguaje en el hombre; sino que, al darle la razón, le ha dado también la facultad de hablar. Dios no ha enseñado á los hombres á silabear, como la madre al hijo; pero le ha dado ocasión para aplicar la facultad de hablar. ¿Cuál es el fin del relato bíblico de que Dios puso los animales ante Adán, para que viera cómo había de llamarlos, sino mostrar de qué manera Adán, en aquella ocasión que Dios le ofrecía, podía hacer uso de su facultad de hablar? Porque verdadero es el nombre que dió Adán á cada uno de los animales vivientes. No era necesario que la denomina-

ción fuese científica ó reflexiva; podía proceder de una dependencia, aunque oculta para nosotros, entre el sonido artificial y la sensación provocada por la percepción de los objetos.

¿O es quizá mejor la explicación de los filósofos, que suponen que el primer hombre fué progresando en el lenguaje partiendo de un estado de mudez? El lenguaje debe ser aprendido, pero no puede aprenderse cuando no existe de antemano una disposición para ello, cuando no preexiste la razón. Ya San Gregorio de Nissa decía (1): «Como en todo, así ha prestado Dios en el lenguaje la facultad de hablar; pero la invención de las palabras para nombrar las cosas, ha sido imaginada por el hombre, pues no por Dios, sino por nosotros mismos, se han dado nombres á las cosas.» Luego, para admitir una evolución del lenguaje, no es necesario suponer la irracionalidad en el estado primitivo.

III. Diferencia de la razón

A. *Instinto é inteligencia en el animal*

21. Vis aestimativa.—Queda, pues, sentado que la razón es la nota distintiva más importante entre el hombre y el bruto; el alma humana es el alma racional, el alma inteligente, el alma, en una palabra, con la cual nos diferenciamos del bruto, porque somos hombres (2). También Darwin confiesa que lo muy elevado de nuestras facultades intelectuales y de nuestras disposiciones morales constituye la mayor dificultad. Pero ¿no hallamos también en los brutos facultades intelectuales? Taciano da esta contestación: «El hombre no es un bruto capaz de entendimiento

(1) *C. Eunom.*, I, 12. Migne, P. I, XLV, 975, 991, 995, 1006. San Ag., *De ord.*, 2, 12, 35. Schmid, *Der Ursprung der Sprache und die Dogmatik: Zeitchr. kath. Theol.*, 1899, 23, trata de defender con ciertas modificaciones el concepto tradicional.

(2) San Ag., *In Io. tr.* 49, 9 (ad 10, 18). Tat., *Adv. Graec. c.*, 15; *Ep. ad Diogn.*, 8. M. Félix, *Oct. c.*, 17. Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 3, a. 1 ad 2; q. 78, a 4; *De an.*, a. 19. Pesch, *Welträtsel*, I, 389. Wasmann, *Nat. u. Offenb.*, 1896, 379. Riehl, *Der philos. Kritiz.*, II, 2, 74.

y de ciencia, como piensan ciertos charlatanes, según los cuales también los brutos son capaces de entendimiento y de ciencia.» A pesar de los extravíos de la Filosofía, «todavía ningún filósofo ha dicho que entre el hombre y el animal no hay diferencia... ó que la criatura racional ha de ponerse al mismo nivel que la criatura muda é irracional» (Lactancio).

Cuando dice Santo Tomás que el hombre es superior á los demás animales por la razón y la inteligencia, parece que atribuye algo semejante á los animales, pero designa lo moral y lo racional como diferencias específicas. La cognición de los animales y la *facultad de la estimativa (vis aestimativa)* admitida por la mayoría de los escolásticos, no pueden negarse en justicia. El bruto, según Aristóteles, tiene de común con nosotros, no sólo las facultades del conocimiento y del apetito sensible, sino que posee además algo semejante á la razón *(similitudo rationis)*. Consiste esto en el simple conocimiento—más análogo al sentimiento—de las propias obras; en aquella ordinaria y al propio tiempo instintiva reflexión inmediatamente antes del acto, la cual eleva al instinto sobre las fuerzas ciegas de la naturaleza y es la única que puede explicar la limitada variabilidad de los actos animales según lo provechoso ó lo perjudicial.

22. Instinto.—La dificultad está en conciliar esta facultad estimativa con el instinto. En sí no puede identificarse con la inteligencia; pero si al bruto, juntamente con el entendimiento, se le privara de todo juicio sobre lo singular, juicio que reúne en un todo los datos de la percepción sensible, la facultad estimativa carecería de sentido y de fin. Para el simple juicio que emana de una apreciación natural, no de una comparación teórica, no se requiere todavía inteligencia, pues se refiere solamente á lo que está en relación inmediata con las acciones y las pasiones sensibles del sujeto cognoscente. Lo útil y lo perjudicial se reconocen por instinto, pero los casos particulares pueden distinguirse con frecuencia sólo mediante un juicio. La

amistad y la enemistad, por lo menos en sus principios, superan el simple instinto de socialidad. El tiempo y el lugar son frecuentemente objeto del juicio, y de ellos dependen la memoria y la imaginativa. Por consiguiente, la estimativa no puede fundarse en especies innatas, sino que presupone en el organismo una disposición para sensaciones comunes y para la asociación [1]. Esta última puede explicarse por complejos de recuerdos formados en el cerebro, los cuales intentan entrar en mutuas relaciones; como tampoco puede explicarse la memoria por una organización adquirida del cerebro.

Recientemente, no sólo los evolucionistas han tratado de derivar de los brutos las facultades intelectuales, sino que también, por parte de sus adversarios, se ha dicho que la diferencia intelectual es sólo de grado, dada la semejanza de algunos fenómenos de la psicología animal. Quatrefages opina que no conviene insistir demasiado respecto de la inteligencia, sino hacer hincapié en las facultades religiosas y morales, porque en el animal existe indudablemente cierta inteligencia [2]. Otros (Schopenhauer, Flügel y Russ) distinguen entre razón é inteligencia, entendiendo por ésta una facultad intuitiva y por razón una facultad del pensar abstractamente. Favre distingue entre instinto y facultad de distinguir, la cual viene á ser, según este autor, cierta apariencia de entendimiento, que habilita al animal para modificar convenientemente sus facultades instintivas dentro de ciertos límites, según las diferentes percepciones que hace con los sentidos. No puede negarse que en ciertos animales existe una especie de

(1) Gutberlet, *Naturphilos.*, 237. Langen-Wendels, *Le concept Thomiste de l'inst. des animaux: Compte rendu du Congr. cath.*, III, 1898, 257.

(2) *La Controverse*, 1880, 108; 1882, 604. Lact., *De ira c.*, 7. O. Flügel, *Das Seelenleben der Tiere*³, 1897. Véase Wasmann, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 43; *Inst. u. Intell.*, 17, 105. Bastian, *Das Gehir*, II, 94. Nadaillac, *Intelligence et instinct*, 1892: *Corresp.*, Enero, 1892. *Ann. de phil. chrét.*, II, 1892, 94. Favre, *Souvenirs entomologiques*, 1875, 1891. *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1892, 447. En cuanto á la escolástica, v. *Jahrb. Philos.*, 1885, 201. Schneid, *Naturphilos.*, 283. Mausbach, *Thomae de voluntate et appetitu sensibili doctrina*, 1888. *Nat. u. Offenb.*, 1888, 297; 1890, 77. Pesch, *Welträtsel*, I, 702.

reflexión y de facultad de juzgar, pero hay que advertir que ésta versa sólo sobre objetos sensibles (en cuanto se refiere á lo útil ó á lo perjudicial considerado subjetivamente), y que además, no es capaz de precisar la relación causal ni los conceptos abstractos.

Por consiguiente, es probable que el instinto, inmutable en esencia, y la facultad de distinguir sean únicamente formas diversas de manifestación de una sola y misma facultad cognoscitiva y apetitiva sensible. El animal reacciona con resoluciones y actos estereotipados, por decirlo así, en sucesos ó circunstancias complejos; el pensamiento y el obrar del ser humano son más movibles. Tampoco ha de negarse que en algunos casos es preciso reconocer una acción inteligente, como conceden Quatrefages y Nadaillac, quienes, así como Favre, excluyen la reflexión «racional» y defienden la diferencia específica entre el hombre y el bruto. Parece que dicha acción es una *actividad inteligente* en sentido más lato, la cual conviene aceptar, porque es suficiente para dar razón de la vida cognoscitiva del bruto. Los animales no sólo están *cercanos* á la inteligencia, sino que poseen inteligencia en la facultad de formar un juicio uniendo ó distinguiendo sobre el fundamento de percepciones y de especies comunes sensibles, pero carecen de la facultad deductiva y del poder de abstracción. Si se les quiere conceder una facultad deductiva material, la deducción no rebasará los límites de lo sensible. El animal no conoce las leyes formales del raciocinio.

23. Asociación.—Dice Russ: «No sólo afirmo, sino que puedo demostrar, que el pájaro es un ser que siente, piensa y juzga; que puede formarse concepto del tiempo y del lugar, de las personas, de las cosas y de las circunstancias; que formula juicios y, según esto, puede obrar reflexiva y prudentemente; el pájaro odia y ama y puede sentir en el alma alegría y dolor [1]». Wundt opina lo contra-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1894, 163. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen und Tierseele*, 380; *Wölkerpsychol.*, I, 247; II, 584.

rio, esto es, que toda la vida intelectual de las bestias puede reducirse á las simples *leyes de asociación*, por lo cual combatió especialmente á Romanes. Kohlhofer distingue claramente la racionalidad, moralidad é idealidad, en subjetiva y objetiva. Sólo la analogía es la que produce la impresión de la racionalidad subjetiva, al paso que los hechos la contradicen. Pero la analogía halla su explicación en las leyes de asociación de las ideas animales y en la existencia de un orden superior (teleología).

Aun sin recurrir á una separación violenta, continúa siendo bastante grande la distancia que media entre la estimativa animal y el conocimiento humano según las causas, entre la cognición animal y la conciencia humana. En esto solo se distingue el bruto del salvaje. Cuando el bruto sufre molestias, trata sencillamente de rehuirlas, sin comprender las causas de ellas. El salvaje procura también huir de ellas, pero se admira de que le sobrevengan, reflexiona sobre las causas y espera dominarlas mediante evocaciones y conjuros. El hombre civilizado se esfuerza en conocer las causas á fin de modificarlas, si es posible, ó resignarse, si no es posible. El animal en sus actos no es guiado ni amaestrado por la lógica de los sentimientos. El pájaro prisionero no sabe abrir con el pico la puerta de su jaula, ni desatar el lazo. Mucha fantasía se necesita para ver, como de Häckel (1), en el perro que ladra á la luna llena, ó á una campana sonante, cuyo badajo ve mover, ó á una bandera enarbolada al viento, no sólo temor, sino un impulso misterioso hacia el conocimiento de las causas. Por mucho que engañe la analogía, existe ciertamente una distancia profunda entre el hombre y el bruto.

24. Cogniciones de los animales.—Cuanto se dice del *conocimiento de los animales*, se reduce, ó bien á manifestaciones de un pensamiento instintivo, el cual se desarrolla diversamente en clases diversas, pero siempre de igual manera en las mismas clases; que no conoce progreso,

(1) *Welträtsel*, 349. Haacke. *Schöpfung des Menschen*, 388.

fuera de ciertos estrechos límites, que responde con iguales reacciones en iguales ó semejantes circunstancias, únicamente por efecto de excitaciones exteriores, ó bien que se limita á reflexiones que rara vez se apartan del objeto de la satisfacción de goces materiales. Si bien parece que los animales trasponen este círculo, cuando en apariencia vencen ó eluden obstáculos imprevistos, ó saben arrostrar peligros repentinos, téngase presente que, en estos casos, ó les falta la razón suficiente del acto, ó sólo aparentemente es operado por un motivo superior.

El *instinto*, como suele llamarse al impulso inconsciente y desconocido que obliga al animal á ejecutar ciertos actos, sin que se conozca la razón y el fin de ellos, es, á pesar de todo, el centro de la psicología del bruto. La gran habilidad de las aves en la construcción de sus nidos; la de las abejas y hormigas en la disposición y gobierno de sus viviendas y de sus repúblicas perfectamente organizadas; la de los insectos, en general, en el cuidado de su prole; la sagacidad de las aves emigrantes en sus largos viajes; la seguridad y destreza de los animales de rapiña en la caza de su presa; el espontáneo conocimiento de los animales enemigos, y, en fin, el sentido de orientación y del espacio, aunque puedan explicarse por «reminiscencias», propias de las aves, murciélagos, etc., son inexplicables sin el instinto. Esta seguridad es tanto más sorprendente cuanto se encuentra también en los animales jóvenes. Los polluelos saben buscar su alimento en cuanto salen del huevo, picotean sin equivocar el punto, tragan las moscas, desechan las abejas, entienden el cacareo de la madre antes de haber tenido ocasión de ponerlo en correlación con afectuosos sentimientos, huyen del halcón y de su voz. De un modo parecido obran los gatos y los perros y los animales en libertad. Sólo delante del hombre es distinto su continente, porque éste no es su enemigo natural. Por lo contrario, algunos animales domésticos pierden varias costumbres de las especies salvajes. Nos encontramos, pues, ante una herencia, pero tal, que no ha tenido necesidad de ser

aprendida, sino que se dió á la especie, y ella decide sobre el ser ó el no ser del animal (1).

25. **Falta de progreso.**—Lo que sin réplica de ninguna clase pone de manifiesto este carácter del instinto, es la *falta de progreso.* El nido de la golondrina y de los pájaros tejedores, las construcciones del castor, las celdas de las abejas, no eran hace 4.000 años distintos de los de hoy. Favre expone numerosos ejemplos de su propia experiencia en su Memoria entomológica. Mencionaremos uno solo. La avispa llamada apívora *(philanthus apivorus)*, acomete á la abeja de miel, no obstante serle igual en fuerza y poseer un aguijón mucho más terrible, la mata de una picadura en el cráneo y le exprime después la miel de la boca. Todas las avispas conocen perfectamente su táctica, sin haberla estudiado jamás; en cambio, la abeja de miel, que por su «peculiar inteligencia» debe haberse elevado á tan alta perfección de instituciones político-sociales, después de tantos miles de años, no ha llegado á conocer á su mortal enemiga ni á inutilizarla, sino que se deja sorprender de improviso y matar sin resistencia. «La una sabe, sin haberlo aprendido; la otra ignora y es incapaz de aprender.»

Donde quiera que se muestre una excepción, ó haya de admitirse una modificación, búsquese la explicación de ello en la influencia de las causas exteriores, de la localidad ó de impedimentos particulares, contra los cuales el animal reacciona instintivamente. Así como el ave vuelve á poner cuando le quitan los huevos, y á veces, á fin de substituir los huevos robados, llega á la mayor extenuación, y aun á la muerte, ó bien continúa incubando piedrecitas, cadenas, etc., así vuelve á fabricar su nido cuantas veces es estropeado ó destruído; sólo la fuerza física aparece en ambos casos algo debilitada. Si, efectivamente, es cierto—y así parecen confirmarlo algunos hechos—que las aves, contra su costumbre anterior, escogen alguna

(1) Baer en Stölzle, *E. v. Baer*, 302.

vez en las alturas el lugar para sus nidos, porque... en el verano siguiente, una inundación los destruiría en la llanura, no nos hallamos ciertamente en presencia de un acto meditado. En efecto, para esto no bastaría ni aun la inteligencia de los inteligentes. Habría que acudir á una facultad adivinatoria ó suponer una relación misteriosa entre el bruto y la naturaleza; pero no puede deducirse una inteligencia tan elevada en el animal; porque de ser así, sería preciso colocar la inteligencia del animal por encima de la del hombre [1], porque obra en orden á un fin sin reflexión.

Fuera de esto, la experiencia diaria enseña que sólo poquísimos animales se preservan, por tal facultad de adivinación, de las catástrofes destructoras. Los más obran á menudo para su propia perdición. La avispa pierde su aguijón con el cual pica; el pájaro cautivo se destroza la cabeza en la jaula; los viejos ceban á las crías en la jaula tanto como hubiera sido necesario estando en libertad, y en libertad las abandonan cuando el tiempo de costumbre ha transcurrido, aun cuando las crías estén impedidas para buscarse el alimento por sí solas. El pavo pardo elige para escondrijo de los núcleos de las nueces, no sólo el lugar donde encuentra su alimentación, sino también la nieve, donde, después de comer, suele introducir el pico. Las moscas carnívoras *(Sarcophaga carnaria)* ponen sus huevos en una planta *(Chenopodium foetidum)* que huele á pescado podrido. Las abejas almacenan también provisiones en climas donde no hay invierno.

Las mismas observaciones podemos hacer respecto á las precauciones para los propios *descendientes.* El blapso pone el huevo en un ratón muerto, que entierra; el icneumon, en

(1) Altum, *Der Vogel und sein Leben*[6], 1898. *Nat. u. Offenb.*, 1885, 294; 1887, 120; 1888, 1; 1891, cuad. 8-9; 1900, 193; 1903, 222. Binzer, *Instinkt, Verstand und Geist* según *Menschen und Tieren*, 1884. Darwin, *Origen*, 266. Bastian, *Das Gehirn*, I, 191, 219. M. Müller, *Das Denken*, 8. Wasmann, *Seelenleben der Ameisen*[2], 1899, 26. Pesch, *Welträtsel*, I, 381. Scherer, *Das Tier in der Philosophie des Hermann Reimarus. Ein Beitrag zur Geschichte der vergleichenden Psychologie*, 1898.

una oruga viva, que provee de carne fresca á la larva cuando sale del huevo; la mariposa, en la hoja de una planta determinada; el mosquito, en el agua; la tortuga de mar, en la arena, etc. ¿Qué reflexión pudo haber conducido á estos animalitos á tal modo de obrar? El recuerdo de su anterior estado de larva, la «adquisición heredada» (Spencer), sería cosa de avergonzar á todo el género humano, si sobreviviese verdaderamente, por modo tan seguro y eficaz, en los animalitos inferiores y aun en aquellos instintos tan delicados y complicados, que *una sola vez* vienen ejercitados en la vida. El «recuerdo inconsciente» de la materia ó de los animales, es una cantidad imaginaria. Y ¿cómo se explicaría el principio? Los primeros animales habrían perecido todos, si no se admite que la primera generación debió haber obrado como las actuales.

Con una seguridad que causaría asombro en un hombre que ha aprendido fatigosamente un arte, los pequeños artífices, y entre ellos los coleópteros, trabajan en la construcción de los receptáculos para sus huevos y sus larvas. Recientemente se ha conseguido explicar de varios modos sus construcciones por leyes matemáticas (1); mas, es muy extraño que su habilidad, en lugar de crecer, disminuya con el uso. Aun el pájaro que llega á la segunda incubación, parece que olvida los legendarios gorjeos de su primer amor. Ni el recuerdo, ni la práctica del individuo ó del género, pueden explicar estos casos tan raros y, con todo, tan comunes.

26. Definición.—El mecanismo de los órganos motores, la estructura de los órganos externos de los sentidos corporales y todo el sistema nervioso del animal, cooperan á los actos instintivos, como los sentidos y el cerebro del hombre cooperan á la actividad intelectual. A pesar de ello, permanecen inexplicables si no se admite una disposición particular de la facultad interna sensitiva y una inclinación

(1) Wasmann, *Der Trichterwickler: Nat. u. Offenb.*, 1883. Pesch, *Welträtsel*, I, 331, 375. *Nat. u. Offrnb.*, 1881, 181; 1890, 301; 1893, 285. *Jahrb. d. Naturw.*, 1901, 195.

natural de la facultad apetitiva hacia su fin. Así como los órganos motores y los de los sentidos están dispuestos para el fin que les es propio, también lo está la tendencia psíquica con el objeto de utilizar aquellos órganos para la consecución del fin. La conformación psíquico-fisiológica del organismo, el sentimiento de satisfacción y de inquietud, los instintos que reaccionan en ciertas condiciones internas ó excitaciones externas, exigen una disposición que no coincide con la materia. No obstante esto, hagamos una distinción entre instinto y voluntad animal, derivando el uno de la vida vegetativa, y la otra del conocimiento sensitivo; pero es necesario que los dos tengan *un mismo* fundamento. «El instinto es la disposición hereditaria del conocimiento y del apetito sensitivo, específicamente determinada y ordenada á un fin [1].»

27. **Memoria y fantasía.**—El todo, cuando se considera la seguridad del efecto, ofrece el aspecto de un mecanismo; pero no es tal sino cuando se pone en frente de la libertad del hombre. Se distingue del *mecanismo* de una máquina (Descartes) y del proceder de los seres inanimados, en que la causa motora reside en la máquina misma. Las «dominantes» comunes á la máquina y al animal (Reinke) no pueden establecer la igualdad de ambas. Pues esta causa no está rígidamente unida á la ley prefija, por estrecha que sea en lo demás su esfera de acción. Se exagera muchas veces el alcance de la memoria y la meditación en algunos animales domésticos; pero esto demuestra cierta facultad estimativa, una especie de cálculo. Bien conocidas son la astucia y la flexibilidad del elefante, de la zorra y del lobo. El valerse de ciertas hormigas, como de esclavas operarias, y de ciertos piojuelos de las hojas, que hacen el oficio de vacas de leche, honra mucho á las disposiciones económicas de las hormigas, que también son admirables por el cuidado de los huevos y de las crías de aquellos piojuelos; pero este cuidado se halla circunscrito á estrechos

(1) Wasmann, loc. cit., 125, 159; *Inst. u. Intell.*, 26. *Sstimmen aus Maria-Laach*, 1898, 91 (*Reimarus*).

confines y pierde después toda apariencia de inteligencia, porque se ve que las hormigas dedican un cuidado parecido á las larvas de coleópteros enemigos.

28. **Perfeccionamiento del instinto.**—Si queremos referir al alma sensitiva las dos facultades como *memoria* (no *reminiscencia*) y como *fantasía*, puesto que en lo esencial están en conexión con la actividad de los sentidos, siempre existirá cierto progreso, cierto perfeccionamiento. Precisamente la fantasía podría ofrecer campo á ulteriores investigaciones, si se admiten como efecto de su actividad ciertas manifestaciones de algunos animales, por ejemplo, del perro y del asno. Nadie niega á los animales pasiones, afectos, alegría, ira, envidia, etc. Si se varía el hábito del cuerpo, se advierte una variación correspondiente ó un *perfeccionamiento del instinto*. Las distintas *razas de perros* proceden todas del mismo tronco, pero ¡qué diferentes son sus instintos! Compárense los perros de caza, los cuales están adiestrados unos para la caza pequeña, otros para la caza mayor, éstos para liebres, aquéllos para otros animales, pero todos, desde que nacen, con una organización exterior y una disposición interior para aquel fin determinado. Los animales más viejos muestran mayor seguridad y destreza. Otros, cambiando las circunstancias, cambian su método de vida, y aun la alimentación (hervívoros y carnívoros), ó bien pierden su instinto [1]. Según esto, aunque se quiera distinguir entre instintos primarios (conservación del individuo, procreación) y secundarios, será siempre imposible poner como causa originaria de estos últimos la adaptación inteligente dirigida por reflexión racional ó raciocinio, pues esto debería mostrarse también en la práctica y no podría heredarse, como el hombre no hereda la habilidad adquirida.

Mas también es aplicable aquí lo que antes hemos dicho respecto á la variabilidad. La variación gradual de las dis-

(1) Darwin, *Origen de las especies*, 330, 334. Häckel, *Welträtsel*, 143. Pesch, *Welträtsel*, I, 260. Véase en Gutberlet *Naturphilosophie*, 249 y siguientes, la explicación de algunos fenómenos especiales.

posiciones psíquicas específicas, se mueven dentro de límites estrechos y determinados. En los animales domésticos todo es al fin cosa de adiestrarlos, y no se ve huella de inteligencia; falta la capacidad propia espontánea para dirigir los procesos de la imaginación; la inteligencia del hombre es la que mueve sus «habilidades». En la naturaleza libre son más raras y de menor alcance estas variaciones. Por lo general y á pesar de todo, siempre queda el animal estacionario. Hoy como antes, siempre lo domina el instinto, invariable en su esencia. La araña, no sólo vacía la glándula textil, sino que también teje los hilos y los consume en la red; el pez deposita su semen únicamente sobre los huevos de su especie; todo ello demuestra que no tan sólo obran estímulos, sino también impulsos internos. Ahora bién, cuando diferentes especies de arañas hacen diferentes redes, y los peces se adaptan á la localidad, se manifiesta una facultad estimativa, pero que obra exclusivamente dentro de los límites del instinto.

La *inteligencia* del animal es dirigida en todo por la *sensación* y en todo dependiente de ella. Según Brehm, si se le corta al perro el hueso esfenoides, pierde la capacidad cognoscitiva, hasta el punto de que ni siquiera huele la comida que se le pone delante. Cuanto el animal comprende, recuerda, juzga, medita, prevé, lo hace conocimiento claro, movido por un impulso interior; solamente un psicólogo sentimental puede poner en el alma de los animales sus propios sentimientos y sensaciones, ideas, juicios y raciocinios. El instinto, en razón de su «diabólica infalibilidad», es la función psicológica más elevada, y, á causa de su ciega necesidad, la más baja.

El instinto es, pues, un *signo característico* del animal; mas como está limitado á los géneros y especies particulares, es también signo diferencial de los animales entre sí. No es posible explicarlo por evolución natural, aunque ahora se reconoce en general la «interpretación genética de la vida animal». Darwin mismo, que encuentra confor-

midad entre instinto y costumbre, se ve precisado á admitir la imposibilidad de que se hayan adquirido por el uso los instintos más admirables, como el de las abejas y las hormigas. Pero cree que puede salir adelante recurriendo á la selección. Porque los instintos varían, aunque poco, y pueden sufrir modificaciones para la selección natural, las cuales, acumulándose de continuo, inducen á un grado de perfección más elevado. «Creo que así deben haber nacido todos los instintos, aun los más complicados y maravillosos.» Las variaciones son producidas después por las mismas causas desconocidas que producen cambios insignificantes en la formación del cuerpo. En el estado de domesticación se adquieren ciertos instintos, y otros, aunque naturales, se pierden. En algunos casos ha bastado una costumbre forzada, para operar tales cambios heredables de propiedades psíquicas; en otros nada se logra por la fuerza, todo con una selección espontánea y metódica; en la mayor parte de los casos, han cooperado probablemente las dos. Pero con dificultad convencerá completamente esta demostración; el argumento deducido de la uniformidad y universalidad de los instintos, es demasiado fuerte.

Es digno de atención lo que se observa respecto á los *insectos sin sexo* (hormigas, abejas), porque se vuelve á la cuestión de si las cualidades adquiridas pueden ser transmitidas por herencia. «Ninguna clase de uso, de costumbre ó de voluntad poseída por los miembros completamente infecundos de una comunidad, podría influir en los instintos de los miembros fecundos, de los cuales solamente procede la descendencia. Me admira que hasta ahora nadie haya opuesto á la conocida teoría de Lamarck sobre las costumbres heredadas, el caso instructivo de los insectos desprovistos de sexo [1].» Pero debe confesar: «En realidad se podría creer que tengo débil confianza en el principio de la selección natural, cuando no concedo que hechos tan admirables y tan bien fundados destruyan mi teoría de un golpe.»

(1) Darwin, *Origen*, 363; *Descendencia*, I, 99, 118.

En contra de esto, *Eimer*, siempre en el terreno de la evolución, no halla otra explicación del instinto que la de concebirlo como «una costumbre heredada.» Sin tal herencia de propiedades perfeccionadas por el uso, no sería explicable el instinto ni otra evolución superior de la facultad cognoscitiva. «El instinto se desenvuelve por medio de una disminución y simplificación del proceso cognoscitivo.» La razón y la actividad intelectual son sus presuposiciones. El instinto ha de limitarse á las costumbres heredadas que estén ordenadas hacia un fin de manera que aparezcan como inteligentes ó racionales. Pero ¿de dónde derivan la razón y la inteligencia? ¿Por qué se efectúa la disminución siempre de igual manera y con la misma seguridad? Eimer explica de un modo extraño los instintos de las obreras y de las reinas en las abejas como uno de los ejemplos más hermosos de «instintos racionales» que han nacido por herencia de costumbres inteligentes en su origen. Pero la reina no tiene los instintos de la obrera. Si, según Forel, se hace depender de la división del trabajo y de la correlación el desarrollo de la una y de la otra, es preciso admitir por lo menos un principio interno. Los antepasados de los animales de hoy debieron haber sido inteligentes.

Hartmann define con más exactitud el instinto «una operación ordenada á un fin sin conocimiento del fin [1]»; pero sólo en sentido metafórico puede tratarse de una «elección consciente de los medios hacia un fin inconscientemente anhelado.» La facultad *sensitiva* de la percepción y de la imaginación basta para explicar el origen del instinto, puesto que no son pocos los animales que,

(1) Weismann, *Rückschr. in der Nat.*, 1887, 27; *Aeussere Einflüsse*, 23, 68. Haacke, *Schöpfung d. Menschen*, 121. Reinke explica la herencia del instinto en las abejas obreras por medio de disposiciones *latentes* de la reina: *Biol Zentralbl.*, 1901, núm. 19, 599. Eimer, *Entstehung*, 182, 305. Mach, *Willensfreiheit*, 222. Wolff, *Bewusstsein und sein Objekt*, 1889, 598. John Lubbock, *On the senses, instincts and intelligence of animals*, 1889: *Internationale Bibliothek.* Wundt, *Physiol. Psychol.*, II, 335; *Menschen u. Tierseele*, 419. En cuanto á Lewes, Véase Bastian, *Das Gehirn*, II, 93.

engañados por fenómenos semejantes, obran de un modo poco conducente al fin. A la vez que el estímulo sensitivo, obra la asociación, la cual debe reconocerse en el fracaso de muchos medios y tentativas.

Si fuera posible tal adquisición de instintos, debiera ser mucho más fácil perfeccionarlos bajo la influencia de animales de la misma especie ó por la enseñanza del hombre. Como sujeto más á propósito se nos ofrece el perro. Lubbock, que seguramente no es sospechoso, hizo experimentos con su perro Van. De hecho, si pueden educarse é instruirse sordomudos, ciegos y otros desgraciados, ¿por qué no ha de ser también posible instruir al inteligente perro? Tomó Lubbock diferentes cartones, en los cuales escribió con letras muy grandes diversas palabras, por ejemplo, alimento, jamón, te, hueso, agua, y se empeñó en hacer comprensible á Van la relación entre la palabra y el objeto. En cierto modo llegó á conseguirlo, porque tantas veces como acercaba el cartón al animal con la palabra alimento, le daba una golosina y al fin estableció Van cierta correlación entre el signo exterior y el alimento deseado. Con todo, estas ideas sensibles de los animales eran ya conocidas de antiguo; pero las ideas abstractas faltan aquí totalmente. Sólo desconociendo esta antigua diferenciación, pudo admirarse Lubbock de este resultado negativo. No obstante esto, se consoló con pensar que «en tales casos, no ha de desearse un resultado con preferencia á otro, sino que el fin de estos experimentos ha de ser descubrir la verdad; por consiguiente, este resultado negativo es también muy interesante.»

También *Wundt* cree que la costumbre, con la cual compararon el instinto Condillac y F. Cuvier, es un concepto muy vago, que deja muy obscuro el proceso fisiológico. «Porque la cuestión es esta: ¿*cómo* han nacido aquellas costumbres que, heredadas y acumuladas sucesivamente, han producido en los animales instintos tan diferentes.? Se saca á la palestra la influencia de la domesticación, sin tener presente que ésta hace resaltar sólo ciertas condiciones *ex-*

teriores de la vida; pero la cuestión psicológica se refiere sobre todo á las causas determinantes *internas* que han obrado en la primera aparición de los actos instintivos y que obrarán siempre en el renacimiento de los mismos en todos y cada uno de los individuos de una especie.» Esta causa interna la encuentra Wundt, no en ideas heredadas, sino en un impulso primitivo é indeterminado que sólo por el uso recibe su determinación. «Así se explica *fácilmente* que estos sencillísimos actos instintivos, innatos en su origen, se perfeccionan visiblemente con la práctica.» En sus obras posteriores, niega Wundt toda facultad intelectual á los animales, afirmando que también las operaciones más intrincadas han de atribuirse á la asociación; pero trata de vincular el origen del instinto en costumbres paulatinamente adquiridas y variadas, y de poner el *voluntarismo* como principio del mundo orgánico. Lewes observa: «Los animales son inteligentes, pero no tienen inteligencia; son compasivos, pero no tienen moral; pueden experimentar conmociones, pero no tienen conciencia.»... «Poseen imágenes y juicios, pero no nociones, no ideas universales, no símbolos para operaciones lógicas.»—«Los animales no piensan, pero Dios ha pensado por ellos» (Leibniz).

B. *La inteligencia del hombre*

28. Actos instintivos del hombre. Pensamientos.— Pero el *hombre* es otra cosa. Verdad es que en el fondo de su ser, puede reconocerse un instinto, pues no sólo en la vida cotidiana tienen gran parte los actos espontáneos y semiinstintivos, sino que aun en las cumbres de la vida intelectual domina frecuentemente un maravilloso instinto. Alguna creación del *genio* brota, por decirlo así, de una inspiración irrefleja en un momento propicio; y aun puede decirse que toda la vida humana está llena de actos instintivos, que hallan sus semejantes en la vida animal. Con todo, éstos sólo son comprensibles bajo el su-

puesto del fundamento de la vida intelectual [1]. Sin esto, sería el hombre más mezquino que el animal, sería un ser imperfecto, imposible. Carece de la guía segura del instinto y está avasallado por las pasiones. La estimativa en el hombre no tiene leyes necesarias, sino que está dirigida por la razón, y ya en el niño aparece pronto como facultad cognoscitiva, como una inteligencia particular. La libre reflexión sigue á los actos espontáneos y habituales. La actividad del genio sería imposible allí donde no le precediera la actividad normal del espíritu, donde la idea no dominara al entendimiento, sin el cual tampoco el genio podría encarnar su pensamiento. «Sin una inteligencia desarrollada, sería el hombre, por una parte, el ser más temible, y, por tanto, el más degradado, y, por otra parte, el más mezquino, desvalido y desdichado de todos los seres de la naturaleza [2].»

El hombre (*Mann*, *manu* = pensador) [3] ha sido creado *para pensar*. En esto estriba su dignidad, su soberanía sobre el animal. «Yo puedo imaginarme un hombre sin manos, sin pies, y podría imaginármelo también sin cabeza, si la experiencia no me enseñara que piensa con ella. El pensamiento es lo que constituye la esencia del hombre; sin el pensamiento es imposible imaginarlo;» así habla Pascal. Por esto se explica la aversión natural que tiene el hombre á creer que desciende de los animales, á creerse sobrino del mono. Se nos puede objetar que es más noble descender de un animal de elevado organismo, que haber sido hecho de un pedazo de barro; pero no se nos persuadirá de que un origen animal haya de preferirse al origen divino. Los Doctores de la Iglesia criticaron no poco á los platónicos porque no se avergonzaban de equiparar las almas del hombre y del perro. Crisóstomo decía

(1) Pesch, *Weltr.*, I, 376, 396. Kreyher, *Die myst. Erscheinungen*, I, 49. Eucken, *Kampf um den geist Lebensinh.*, 36, 278. Wallace, *Darwinism.*, 1891.

(2) Köstlin, *Die Ethik des klassischen Altertums*, 1887, 32.

(3) Así Grimm, véase Rauch, *Einheit*, 411. Según Kluge, esta etimología no es enteramente segura, porque los indogermanos se conceptuaban, según los vedas, parientes de las bestias.

que el demonio es el que siempre trata de hacer creer que nuestra naturaleza no es más noble que la naturaleza irracional; y no falta quien se deja llevar de la manía de parecer original afirmando que lo irracional es racional. Agustín observa que es contrario á la fe católica admitir la transformación de las almas irracionales de las bestias en almas racionales de los hombres, y que de estas tonterías de algunos filósofos debieron avergonzarse hasta sus posteriores secuaces, los cuales trataron de disculparlos diciendo que habían sido interpretados falsamente [1].

30. Dominio de la naturaleza.—La actividad específica del pensamiento ha hecho al hombre *señor de la naturaleza*, y sobre el fundamento inmutable de los principios y leyes del espíritu y del libre albedrío, lo ha hecho capaz del *progreso más elevado* en el arte y en la ciencia [2]. El genio inventivo y la habilidad en el arte han sometido al hombre el suelo de la tierra y los animales del campo. El hombre ha sabido dominar las fuerzas de la naturaleza y utilizarlas. ¿Quién es capaz de enumerar todos los inventos? ¿quién de describir todas las máquinas que se han imaginado y construído, para poner al servicio del hombre el vapor, el magnetismo, la electricidad, para aumentar el bienestar de la sociedad en vestidos y alimentos, en el comercio y la industria? El animal ha tenido siempre en esto una parte pasiva. El *progreso* es dote del hombre, pero exclusivamente del hombre [3].

El origen de toda cultura, el *uso del fuego*, «el maestro de todas las artes, el mayor bien de los vivientes,» apenas falta en algunas tribus de Nueva Guinea [4]. Ya el hombre

---

(1) *De Gent. ad litt.*, 7, 9, 13. Chrys., *In Act. ap. Hom.*, 4, 4; *In Io. Hom.*, 66, 3. Basil., *Hexaem.*, 8, 2. Lact., *De ira c.*, 7. Véase Cic., *De Offic.*, 1, 4.

(2) Baer en Stölzle, *E. u. Baer*, 315. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen (Reclam)*, 16.

(3) Véase Sófocles, *Antígono*, 332, 491.

(4) Glotz, *Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte*, II, 1884, 916. Ranke, *Der Mensch*, II, 433. Los Vedas hablan de pueblos sin fuego y habitantes negros primitivos de la India. Pero es dudoso que no hiciesen ningún uso del fuego ó no lo venerasen y comiesen

diluviano lo conocía, pues en la capa paleolítica más profunda encontramos un hogar (formación de Suiza); pero no hay animal que lo conozca. Se dice que en Africa, cuando los viajeros encienden fuego en el bosque, se reúnen en torno suyo los pongos (¿gorilas?) y permanecen allí hasta que se ha extinguido. Pero no se les ocurre, ni se les puede ocurrir, mantener el fuego echando leña. ¿Cómo pudieron haber aprendido el uso, aun cuando una vez, según Bitruvio, la tempestad hubiera encendido fuego casualmente por frotamiento de ramas secas, ó según Darwin, hubieran saltado chispas por el roce casual de los pedernales? ¡Las «antorchas» de los chimpancés son seguramente fábulas! ¿Es de admirar que las antiguas leyendas (Promoteo, Agni) digan que se ha robado á los dioses esta chispa divina?

Pero ¡qué enorme distancia hay desde el uso primitivo del fuego para la preparación de los alimentos y la calefacción del cuerpo, á la aplicación del mismo á nuestras máquinas, en las cuales el calor del sol, almacenado en el carbón desde épocas prehistóricas, se transforma en energía cinética, para poner en movimiento la locomotora! El telégrafo y el teléfono han suprimido la distancia en el espacio y la diferencia en el tiempo, y el análisis espectral ha sabido arrancar sus secretos á las estrellas que se hallan miles de veces más apartadas de nosotros que nuestro Sol (1). Ninguna lucha por la existencia, ninguna clase de selección, ninguna transmisión hereditaria (Spencer) de experiencias adquiridas, son capaces de igualar esta diferencia entre el hombre y el animal (2).

Cicerón admira la fuerza de la memoria humana y no se la explica ni suponiendo un recipiente en el alma, ni por

---

carne cruda. M. Mülller, *Phys. Rel.*, 153. En general, las noticias de los antiguos, acerca de este punto, son insostenibles. De los habitantes de las Marianas se dice que aprendieron de los españoles el uso del fuego. (*Kath. Miss.*, 1899, 242.)

(1) Rochol, *Philos. d. Gesch.*, II, 566. Peschel; *Völkerk.*, 139.

(2) Véase Darwin, *Descendencia*, I, 72, 199, 210. Sobre el *Schweizersbild*, véase Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechts*, 1896, 70. Gander, *Nat. u. Offenb.*, 1897, 290. Nüesch, *Anz. schweizer. Altertumskunde*, 1900, núm. 1.

las huellas impresas mediante la observación de los sentidos. «Pero ¿qué decir de aquella fuerza que sondea las cosas ocultas y que se llama genio inventivo ó especulativo? ¿Te parece que se ha formado de esta naturaleza terrena, mortal y caduca? ¿Qué ha de creerse de aquel que dió nombre á todas las cosas, y que Pitágoras consideró como la mayor sabiduría? ¿ó del que reunió á los hombres dispersos y los juntó *en una vida común*? ¿ó del que designó con pocas letras los tonos de la voz, que parecen ser infinitos? ¿ó del que describió el curso de los planetas, sus progresiones y estaciones? Todos estos son grandes hombres; pero aún lo son más los que descubrieron los frutos, el vestido, la vivienda, la organización de la vida, la defensa contra las fieras; por medio de todo lo cual, apaciguados y perfeccionados, desde las artes necesarias nos elevamos á las más nobles; y así también, el oído tiene su goce con la invención y concordancia de la variedad de sonidos, y observamos las estrellas, tanto las fijas como las errantes. El que por primera vez vió las rotaciones y todos los movimientos, demostró que tenía alma semejante á la de Aquel que ha creado estas cosas en el cielo.» ¿Qué diría hoy Cicerón de esta «fuerza divina» del alma? ¿Qué diría Aristóteles, quien únicamente al hombre atribuye la inteligencia, porque él solo sabe dominar la naturaleza y la costumbre? Tertuliano se remite á Fidias, que esculpió «la divinidad más elevada del mundo» en aquel marfil que perteneció á la criatura más estúpida, ¡al elefante!

Wundt opina que es posible franquear los límites entre los procesos afines á la inteligencia, pero puramente asociativos de los animales, y los actos propiamente intelectivos del hombre, como en realidad los franquea cada hombre; pero no cree que ninguna de nuestras especies de animales consiga nunca traspasarlos, aunque lo haya conseguido, en su evolución, el género humano. Pero sin la hipótesis de una disposición específicamente diferente, sería este aserto una contradicción, pues tampoco la lucha

general de las criaturas por la existencia podría explicar por qué en un planeta no hay varias especies enteramente diversas capaces de elevarse á la cultura conquistada por propios medios y por la vida histórica.

Es verdad que los pueblos salvajes y algunos civilizados no dan señales de progreso alguno desde hace miles de años. Y aun se atribuye al hombre cierta propensión al reposo, á la inmovilidad, á la inercia. Pero esto contradice á la experiencia y á la Historia, las cuales demuestran que allí donde las condiciones climatológicas y de raza no obran represivamente, domina la vida y la vivacidad. La estabilidad de los pueblos salvajes es consecuencia de una depravación, que puede ser vencida por la intervención de pueblos civilizados. Los tiempos históricos y los prehistóricos ofrecen una alternativa variada de progreso y retroceso; pero con esto mismo queda demostrada la facultad de progresar y un progreso efectivo.

31. Conciencia de sí mismo.—Con todo, nos hallamos aún en el vestíbulo del espíritu humano, donde la utilidad es todavía el móvil de los actos. Pero hay un campo más elevado, en el cual la utilidad no sólo cede, sino que parece estar en oposición con la lucha por la existencia. El hombre se retira del mundo exterior y se concentra en sí mismo. La actividad espiritual más elevada (inteligencia) del hombre se distingue por la facultad de *abstracción* en la formación y combinación de conceptos é ideas universales, y por *la conciencia de sí mismo.* Sólo el hombre es capaz de distinguirse de otro como sujeto, de representarse á su propio yo como objeto, y de concebirse clara y distintamente á sí mismo. Por esta razón se reconoce como sujeto y causa de su propia actividad, como ser armónico, como mónada (unidad) independiente; al mismo tiempo, posee aptitud para penetrar en cierto modo hasta el ser y la esencia de las cosas, cuando, por medio de la abstracción, sondea la naturaleza de las relaciones materiales y distingue la causa y el efecto, el principio y la consecuencia. No puede explicar satisfactoriamente esta facultad,

ni el positivismo, que rechaza las investigaciones de las relaciones causales, ni el asociacionismo inglés, que deriva la causalidad de la asociación de las ideas, ni el criticismo, que pretende comprender las cosas por medio de una intuición moral. Sería imposible al hombre elevarse de lo físico á lo metafísico, de los fenómenos á las causas y principios, de la variedad á la unidad, á la primera causa y al principio universal, si antes no hubiera llegado dentro de sí mismo á la conciencia de sí propio, á la *idea de la unidad espiritual.*

Ya San Agustín, en el hecho de que el hombre tiene en sí pensamientos que jamás podría formar con el simple conocimiento sensitivo, y que sólo son posibles á un ser muy sencillo que se comprende claramente como sujeto y causa de su propia actividad, encontró la demostración más segura de que la naturaleza y esencia intelectual del hombre se eleva sobre todo el mundo sensible. Aun hoy no se ha conseguido demostrar un nexo causal entre los movimientos de los átomos en el cerebro y la conciencia del hombre que se manifiesta como placer y dolor y conduce á la persuasión del propio yo. Los actos físicos dan lugar á la más alta actividad psíquica. Aun la parte exterior de la naturaleza humana, es objeto de la conciencia, la cual no puede ser la suma resultante de la multiplicidad de los átomos, pues se representa como una cosa puramente *una*, que conserva invariable la unidad y la identidad en el continuo cambio de la materia cerebral. Las alteraciones del cerebro son, en efecto, condiciones requeridas por los actos del alma, pero no son los actos del alma. El acto supremo de la conciencia de sí mismo, el reconocimiento inmediato de nuestra propia existencia, que se expresa con la proposición «pienso, luego soy,» demuestra que existe en el espíritu una necesidad de pensar, independiente de todas las circunstancias exteriores. Nuestro conocimiento de los fenómenos intelectuales se diferencia esencialmente de nuestro conocimiento de todos los demás fenómenos.

32. Ciencia.—Elevándose el hombre de lo particular

á lo general, de lo sensible á lo suprasensible; formando *ideas universales*, investigando las esencias de las cosas y encarnándolas en la lengua, adquiere también la capacidad de abarcar con el pensamiento la universalidad de las cosas y de fundar, aumentar y trasladar á la escritura la *ciencia* propiamente dicha, esto es, el conocimiento de la esencia de las cosas, de las causas y del fin. Unicamente el hombre, no ninguna especie animal, tiene una ciencia y una historia de la ciencia. Con ella ha creado un mundo intelectual, completamente nuevo, antes inexplorado, el cual en todo tiempo ha sido el paraíso ideal de los espíritus nobles y de las almas puras. Merece nuestra plena admiración lo que, fuera de esto, se llama saber y progreso, pero no mirando más que el lado externo del ser humano, no es comparable con las conquistas ideales del espíritu. Lo que ha revelado la Filología en el Asia inferior á todo el mundo civilizado; cuanto los sistemas religiosos de la antigüedad depositaron en materia de sabiduría religiosa en sus libros, ahora abiertos de nuevo; lo que la Filosofía griega investigó sobre la naturaleza y el espíritu, forman tan rico capital espiritual de la humanidad, que en comparación de él, todo lo demás parece pequeño. Aunque se trate de explicar, con M. Müller, todo el pensamiento humano de los Vedas por medio de un «mónada que tiene conciencia de sí misma y que es capaz de sumar y restar», queda todavía bastante de que asombrarse. No hablamos aquí del Antiguo y del Nuevo Testamento, por no entrar en el campo de la revelación sobrenatural.

33. Religión.—Pero volvamos á la *disposición religiosa*, de la cual hemos hablado antes. La facultad de la religión bastaría por sí sola para distinguir al hombre del bruto. El hombre presiente lo infinito, lo absoluto; su ojo busca debajo del fenómeno la causa, debajo de lo contingente lo inmutable, y de este modo se eleva sobre lo terreno y temporal, y penetra en lo infinito y eterno. Sea que la aparente infinidad del espacio y del tiempo le haya dado el impulso, sea que la contemplación del ilimitado espacio

celeste, de la inmutabilidad de los armónicos movimientos de los astros, hayan dado ocasión á los conceptos de lo inmenso y de lo eterno, el hecho de que únicamente el hombre pueda remontarse á tales especulaciones, que él exclusivamente sepa ponerse en tal oposición con su residencia y con todo lo que le rodea, demuestra por sí solo que el espíritu del hombre es muy superior á todo lo que percibimos en la naturaleza sensible. «La enorme fuerza que poseen las religiones y la vida exuberante de que disfrutan, son testimonios elocuentes de la realidad de un principio intelectual insuperable [1].»

El creyente Kepler, dió expresión á estos sublimes pensamientos con las siguientes palabras: «Padre del universo; ¿qué razón tienes para ensalzar tanto á una criatura terrenal, pobre, débil y miserable, que se convierte en rey de inmenso dominio, casi en Dios, pues siente en sí el eco de tus pensamientos?» Plutarco empieza su hermosa disertación sobre Isis y Osiris del modo que sigue: «El hombre no puede obtener nada más grande, ni Dios puede participar nada más noble que la verdad. Dios regala al hombre las cosas externas que necesita, pero el entendimiento y la sabiduría son cosas suyas que comparte con el hombre, el cual las posee á su modo y las utiliza. No por el oro ni por la plata es afortunado lo divino, ni es poderoso por el trueno y el rayo, sino por la unidad y la sabiduría.» Admirando el cálculo infinitesimal de Newton, dice Alejandro de Humboldt: «El trabajo intelectual fulgura en su grandeza más sublime allí donde, en vez de echar mano de medios externos y materiales, logra su esplendor sólo de aquello que brota del progreso matemático del pensamiento, de la abstracción pura. Hay un hechizo irresistible, ya celebrado por toda la antigüedad, en la contemplación de las verdades matemáticas, de las relaciones eternas de tiempo y de espacio que se manifiestan en los sonidos, en los números y en las líneas [2].»

(1) Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896, 277.
(2) Zöckler, *Gottes Zeugen in der Natur*, I, 173. Brugsch, *Religion der*

Por tanto, podemos preguntar con más razón que Cicerón: «¿Qué hay más divino que este animal adivinador, sabio, versátil, ingenioso, dotado de memoria, lleno de entendimiento y de sagacidad, á quien llamamos hombre? Es una creación estupenda del más alto de los dioses, pues él solo, entre tantos seres y naturalezas vivientes, está provisto de razón y de pensamiento, mientras que los otros están privados de estas facultades.» Así opina Cicerón de los hombres en su obra sobre las leyes (I, 7); pero en el libro sobre la naturaleza de los dioses, muestra el reverso, cuando dice que la razón es el don más fatal de los dioses (III, 35). Lo cual se confirma especialmente en cuanto la razón está unida con la voluntad libre.

IV. Diferencia de la voluntad libre

34. Libre albedrío.—De importancia no menor es la *vida moral* del hombre. El *libre albedrío* es el don más noble de que el Creador ha dotado al hombre. Aun la vida intelectual sería incomprensible sin la voluntad, que es el factor preeminente (1), y en la vida moral y religiosa es sin duda predominante. En ella estriba el mérito y la salvación del hombre. Verdad es que el mundo tolera mejor el reproche de maldad que el de estupidez; mas también aquí son aplicables las palabras del Apóstol: «Dios ha escogido

---

Aegypter 1888, 92. También Humboldt, *Kosmos*, II, 394. Farges, *L'homme et la bête: Ann. de phil. chrét.*, II, 1890, 393, según Bossuet, *Connais.*, c. 5. Schopenhauer, *Werke*, III, 113. M. Müller, *Das Denken*, 238.

(1) Pascal, *Pensées*, c. 35, 10. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens, bei Augustinus, Duns Skotus und Cartesius*, 1886. Vacant, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme S. Thomas? Compte rendu du Congrès cath.*, III, 1898, 631. Scheeben, *Dogm.*, III, 684. Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 39. Vorbrodt, *Principien der Ethik y Religionsphilosophie Lotzes*, 1891, 9. Hoffmann, *Ethik*, 1897. Feldner. *Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit*, 1890. Ackermann, *La notion de liberté chez les grands philosophes: Ann. de phil. chrét.*, 1890, 1892. Gardair, *Corps et âme*, 1892, 295. León Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, 1890, 261. *Ann. de phil. chrét.*, 1891, 516, 534, refiriéndose á Newman, *An essay in aid of a grammar of assent*. Blondel, *L'Action*, 1893. Piat, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1896, 455. Schanz, *Ueber neue Versuche*, 132.

al que es necio ante el mundo, para confundir á los sabios.» Si nuestra nobleza reside en el pensamiento, sólo en el recto pensar se mantiene. El *pensamiento racional* es el principio de la moral [1]. El hombre es libre, porque es racional. La razón sirve ante todas cosas para dominar las pasiones. Más que buscar la verdad, le conviene purificar el corazón; pues un corazón puro está próximo á la verdad. Si la razón debe preparar el camino á la fe, el corazón lo prepara á la vez á la fe y á la razón.

Cierto que, según Santo Tomás, toda la esencia de la libertad deriva de la naturaleza del conocimiento humano; pero, según él mismo, sólo la voluntad es la que pone en actividad la inteligencia, la que mueve toda la vida intelectual. No pensamos porque debemos, sino por que queremos [2]. El fin de nuestro trabajo intelectual está impuesto por la voluntad. Este paralelismo aristotélico entre inteligencia y voluntad: «El fin es el principio en el obrar, como los primeros principios lo son en el pensar,» no puede armonizarse con los hechos psicológicos. Aristóteles confundió el problema del fin, que entra en todo acto libre y es un juicio, con el problema de la libertad, que es cosa muy distinta. El apetito y el querer se conducen entre sí como la pregunta y la respuesta. Aquélla está determinada por la necesidad y las disposiciones de la naturaleza; pero la respuesta es libre. Sólo en este sentido es verdadera la máxima: Nada se quiere que no se haya pensado antes [3].

35. Determinismo é indeterminismo.—No es nuestro cometido tratar científicamente la cuestión referente á la voluntad libre, ni respecto á la relación entre las leyes necesarias del pensamiento (lógica, causalidad, finalidad) y la actividad voluntaria determinante por sí misma, ni nos proponemos el examen del *determinismo* y del *indeterminismo*. Los antiguos filósofos, con excepción de Epicuro,

(1) Pascal, *Pensées*, c. 23, 5. Weiss, *Apol.*, I, 82, 119, 148, 205.

(2) *S. th.*, 1, 2, q. 17, a. 1-2; *De ver.*, q. 23, a. 1; q. 24, a. 2; *C. Gent.*, 6, 60, 4 Kleutgen, *Theol.*, III, 448. Feldner, *Lehre d. hl. Thomas üb. d. Willensfreih.*, 23, 68, 170.

(3) Schmidt, *Ethik der Griechen*, I, 1882, 156. Köstlin, *Ethik*, 74, 300.

Aristóteles y Cicerón, negaron el libre albedrío. Los modernos han hallado grandes dificultades para explicarlo. Por eso lo niegan la mayor parte; otros consideran esta gran cuestión (Leibniz) como un misterio (Malebranche), ante el cual el espíritu se siente presa del vértigo. Pero la experiencia interna lo confirma, la ley moral lo exige, la Historia lo demuestra. «Eso cantan los pastores en los montes, los poetas en los teatros, el vulgo en las calles, los sabios en las bibliotecas, los maestros en las escuelas, los sacerdotes en los templos y el género humano en todo el orbe terrestre [1].»

Aun el que lo niega, se ve obligado á reconocerlo. Rousseau pone como tercer artículo de fe: «El hombre es libre en sus actos, y como tal, animado por una substancia inmaterial.» Goethe dice: «Todo lo opinable es propio del individuo, y sabemos demasiado que la persuasión no depende del juicio, sino de la voluntad, y que nadie comprende más que lo que está conforme con él y que, por tanto, está dispuesto á conceder.»... «La palabra libertad suena tan dulce, que no se podría pasar sin ella, aunque significara una ilusión.» Para Kant, entre todos los conceptos de la razón, la libertad es la única idea cuya existencia permanece firme, y si alguno niega la libertad, debe explicar primero cómo los átomos desposeídos de autoridad sobre sí mismos hacen posible que nazca de ellos un sentimiento de libertad que se eleva sobre ellos, y una voluntad que se determina á sí misma.

Para nuestro objeto, basta hacer ver que el hombre se distingue esencialmente del animal por la *vida moral* y el *progreso en el bien*. Entre las bestias no es posible hablar de la vida moral, porque tan dominadas están por sus instintos, los cuales, de tal modo se reducen á la nutrición y á la propagación, que sólo una violencia externa puede impedir su desahogo. La naturaleza no se deja vencer. También se reduce al instinto lo que se refiere del odio y del amor, de la antipatía y de la simpatía entre los

(1) San Ag., *De duabus an. c. Man.*, 11.

animales [1]. El amor sexual, el amor paternal y el amor filial nacen del instinto de propagación, y se regulan estrictamente por las necesidades. Varios pájaros cuidan con igual amor á los cuclillos que han incubado involuntariamente, y á sus propios descendientes. La gallina no protege menos á los patitos que salen de los huevos de pato, incubados por ella, que á sus propios polluelos. Las pocas excepciones entre los animales domésticos distan mucho de ser actos morales. Si el perro de caza da á conocer su orgullo ó su vergüenza, según que pueda poner ó no la presa á los pies de su señor, no es más que una reacción causada por la forma con que lo recibe el cazador, una consecuencia de la domesticación. A lo sumo puede reconocerse en esto, con los escolásticos, un obscuro reflejo de la libertad volitiva y de la moralidad [2]. Se busca en vano entre los animales lo que suele designarse como el principio de la cultura moral, la vida conyugal y de familia, el respeto á los enfermos y á los muertos, el sentimiento ético y estético, el decoro y otros, que jamás faltan por completo ni en los pueblos más bajos, aun en las cosas que se refieren al sexo, desde los indios en California hasta los naturales de Australia Occidental [3]. Las bestias no conocen la risa *(homo risibilis!)* ni el llanto; no conocen el pudor ni el arrepentimiento. Este no va más allá que el efecto del látigo. De la asociación de ideas en los animales (Spencer), no puede deducirse la conciencia moral.

Aun esa aberración de las costumbres humanas, esa monstruosidad salvaje de la superstición, la *antropofagia*,

---

(1) Véase Cathrein, *Die Sittenlehre des Darwinismus*, 1885, 34. Spencer, *Prinzipien der Ethik*, II, 1892, 1. Carneri, *Darwinismus und Sittlichkeit. Drei Bücher Ethik*, 1871; *Grundlegung der Ethik*, 1881; *Entwicklung und Glückseligkeit. Ethische Essays*, 1886. Sobre la vida conyugal de los pájaros, véase König-Warthausen, *Württemb. Jahreshefte*, 1890, 241. K. Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, IV, 93. Gutberlet, *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, 1893. Schneid, *Psychol.*, I, 276.

(2) Pesch, *Weltr.*, I, 707. M. Müller, *Wissensch. d. Sprache*, I, 302. Kohlhofer, *Die Natur des tier. Lebens*, 221. Esser, *Tertull. Seelenl.*, 1893, 121.

(3) Mücke, *Horde usw.*, 68. Schneider, *Allgem. Sittlichk.*, 79; *Göttl. Weltordnung*, 372.

es argumento contra la moralidad libre y consciente de los animales, los cuales sienten aversión innata á la carne de sus semejantes, y únicamente la comen en casos de extrema necesidad (conejos de indias). Asimismo, es deconocido el *suicidio* en el reino animal, porque en él se dejan guiar exclusivamente por el instinto de conservación y no tienen conciencia de su estado de infelicidad. Los pocos ejemplos de sacrificio de sí mismos observados en los perros, se deben al afecto, producto de larga costumbre, que sienten por sus dueños y por los amigos de éstos. Cierto que el suicidio es un triste efecto de la civilización y de sobrexcitaciones nerviosas (1/3 de los suicidas son alienados); pero á pesar de ser un error doloroso, es una prueba de la voluntad independiente. Los australianos no tienen idea del suicidio; entre los negros es raro; abunda en las islas de Fidji. En el animal falta la previsión de lo futuro que aumenta la desdicha humana (1). También está en relación con la carencia de libertad el hecho de que los animales, por lo regular, se limitan más que el hombre en la alimentación, por lo cual se hallan más expuestos á morir de inedia.

36. Conciencia moral. Cognoscibilidad. Heroísmo. —Pero la diferencia aparece más profunda cuando examinamos con más detenimiento la naturaleza de *algunos actos* en particular. Aquí es aplicable la frase: «Las costumbres son específicamente humanas.» El hombre, el «yo», obra con deliberación, y sabe que es responsable de las consecuencias de sus actos, no sólo ante la sociedad, sino también ante un Juez Supremo. La responsabilidad no es un fenómeno «social» que pueda explicarse con la «psicología social.» Sólo el hombre conoce el «tú debes», que manifiesta á la conciencia la obligación de obrar bien. El concepto del deber no puede aparecer jamás, por medio de la experiencia, en un alma vacía; ha de ser por fuerza innato en el hombre. El contenido positivo de la conciencia moral puede variar según las personas y los tiempos, según la

(1) Ratzel, *Wölkerk.*, II, 29, 225, 430. Gutberlet, *Willensfreiheit*, 93. Pohle, *Der Selbstmord in der Tierwelt: Pastor bonus*, 1896, núm. 2.

cultura y las circunstancias; pero la conciencia del deber y del desorden interno cuando éste es olvidado, es igual en todas partes; se diferencia sólo por la intensidad de la fuerza [1]. El hombre tiene siempre en acecho esa voz del corazón llamada *conciencia*, hasta que ha obedecido á sus requerimientos. Aunque no la atienda y obre contra esta voz interior, no evita los remordimientos. Á veces cree haber arrancado de raíz su conciencia; pero algún día sabrá que allí está ella y que le habla claramente. Cuanto más disminuye la pasión, ó con la edad cede la fuerza y el valor, más aguda es la inquietud. La fuerza subyugadora de este juez incorruptible, es atestiguada por los espléndidos ejemplos de penitencias heroicas, y por los actos numerosos de desesperación, que no raras veces llevan al suicidio.

Sólo el hombre sabe ponerse en oposición con la naturaleza exterior, y, por móviles superiores, renunciar á lo que prescribe su propia conservación. Sólo él está en situación de sacrificar voluntariamente, en aras de la virtud y del honor, el bien más preciado de la tierra, la vida. Para aquellos cuyas aspiraciones son más elevadas, no es la vida el más preciado bien. El *heroísmo* moral y el *martirio* no son fenómenos menos admirables y sublimes en la lucha del deber con las pasiones, que las creaciones famosas del espíritu en el arte y en la ciencia. Ambos son inexplicables mecánicamente, los dos son extraños al reino animal. En vano el determinismo trata de destruir la «claridad de una libertad absoluta interior [2]», por medio de la distinción entre deseo y querer, pues los actos heroicos llevan en sí expresa la idea del querer.

Tan incontestable es que las causas y *circunstancias exteriores* influyen mucho en el estado moral de los pueblos y de los individuos, como difícil deducir de esto solo toda la moralidad de los actos. La pobreza y la riqueza, la

---

(1) Schneider, *Göttl. Weltordn.*, 348. Weiss, *Apol.*, I, 85, 99. Didio, *Der sittliche Gottesbeweis.*, 1899, 54, 76, 91; *Moderne Moral*, 1896, 37.

(2) Riehl, *Der philos. Kritiz.*, II, 2, 216. Sobre el heroismo, véase Josefo, *In Macchabaeos*, λόγος περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, 1, 5. Keuter, *Ueber Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer*, 1898. Eucken, *Kampf*, 217.

educación y la negligencia, el ejemplo y la perversión forman con frecuencia el carácter humano y toda la vida. La guerra, el hambre y la peste obran haciendo salvajes las costumbres de los pueblos. Mas por inclinado que sea á la atenuación, puede el individuo substraerse á la sugestión, puede resistir á la tentación, y muchos la han resistido. «El hombre no debe estar obligado», ha dicho Lessing [1]. Kant y Schopenhauer enseñan que aun el que reconoce la necesidad de sus actos, no cesa de sentirse responsable de ellos. Con la misma necesidad con que el acto volitivo nace de sus causas, nace la conciencia de la responsabilidad del mismo. En todo tiempo, aun en los pueblos más depravados, se han dado admirables ejemplos de virtud en todas las clases sociales; sólo el hombre vulgar se atrevería á despreciarlos y á difamarlos. ¡Cuántos á pesar de toda persecución y seducción, han cultivado y conservado en secreto la virtud, y no son conocidos! El juicio de la Historia viene á ser un tribunal, porque es la expresión de la conciencia universal.

37. Estadística.—No carece de fundamento la *estadística criminal*, cuando dice que para los crímenes principales puede señalarse un término medio, ni la Antropología cuando quiere fijar un tipo de especie de delincuente; pero de esto sólo se deduce que en cierto estado social obran por modo casi constante motivos internos y externos, y que la costumbre y la manera de vivir ejercen influjo decisivo, tanto en el individuo como en la colectividad. Con todo, la actividad volitiva está completamente sin norma ó regla; sólo se manifiesta la regularidad cuando se examinan gran número de casos, porque así se compensan todo lo posible las desviaciones hacia lados opuestos. La voluntad escoge de buen grado lo más fácil y agradable. Cuanto más poderosamente obran las circunstancias en ella, más pronto alcanza la concupiscencia el predominio sobre el sentimiento del deber. Sin embargo de esto,

(1) Véase *Theol. Quartalschr.*, 1843, 220. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, editado por Kehrbach, 119.

se trata sólo de un número medio inseguro de los *actos externos*, que puede representar una mezcla, pero no un tipo de hombre [1].

Las modernas investigaciones acerca del *hipnotismo* y la *sugestión*, dan también alguna luz en este terreno. El hombre es, en cierto modo, arrebatado é hipnotizado por las ideas que brotan de su cerebro. Pero las ideas son sugeridas no pocas veces por lo exterior, excitadas y suscitadas por algunos grandes hombres y por las circunstancias y las corrientes de la época, y en virtud de la inercia, siguen obrando en la sociedad, aun después de haber cesado su causa originaria. La imitación es el principio capital de casi toda la vida humana. En algunos casos, suele ser ésta una disculpa para el individuo; pero no le libra de responsabilidad. No nos autoriza esto para atribuirlo á la falta de libertad de la voluntad, ó tan sólo al carácter común del pueblo ó de la colectividad, no obstante reconocer que la sociedad tomada en conjunto y las circunstancias tienen mucha parte de la culpa de los delitos [2].

De lo contrario, toda nuestra *legislación penal* sería una iniquidad y sólo podría justificarse mediante la lucha de la sociedad por la existencia, como opinaron en otro tiempo Sócrates, Platón y los estoicos. Pues aunque fuese cierto que la meningitis (inflamación de la membrana cerebral) abunda mucho en los cráneos de los delincuentes (50 %), no puede considerarse esto como causa del delito. Puesto que la mayor parte de los criminales proceden de familias pobres, desordenadas y degeneradas física y espiritualmente, puede á menudo suceder que exista una predisposición morbosa, pero el carácter es con tanta frecuencia efecto de la conducta moral, como consecuencia es ésta de la natural disposición.

Es cierto que el hombre desde muy pequeño se inclina

(1) Véase Ranke, *Der Mensch*, II, 123 (contra Quételet). Gutberlet, *Willensfreiheit*, 40; *Der Mensch*, 139.

(2) Balfour, *Grundlagen*, 41. Eucken, *Kampf*, 173, 294. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1899, 22.

al mal, pero no lo es menos que no todos los niños, ni siquiera los abandonados, llegan á ser delincuentes. El supuesto atavismo (retroceso al estado salvaje) en el tatuaje, en la insensibilidad, en la agudeza del ojo, especialmente del izquierdo, en la habilidad de la mano izquierda y otras cualidades, que se observan en delincuentes habituales, y deberían probar la práctica y la herencia, se confirma aún más por la conexión con la epilepsia y parece que conduce á la locura moral. Pero estos fenómenos no se muestran en todos los criminales; en cambio, se ven también en hombres que no lo son; además, los criminales mismos prueban con su cordura que no obran impulsados por una fuerza irresistible. Entre el acto del criminal y el del loco hay notable diferencia. El alienado lo refiere todo á una idea fija, que, por lo regular, se conoce fácilmente; el malhechor sabe conducirse en todo como un hombre normal del mismo grado de cultura. Puede encarecerse con Lombroso (Sócrates, Platón) el establecimiento de casas de detención en lugar de los presidios ordinarios; pero es ir contra la experiencia universal el querer construir manicomios en vez de cárceles.

Sin libertad no habría progreso en la cultura moral. Siempre se ha objetado al panegirista de los tiempos antiguos que la humanidad no ha sido nunca mejor y que jamás llegará á serlo (Séneca). Muchos historiadores califican de insignificante el progreso realizado en la educación moral y religiosa; aun los apóstoles más fervorosos del darwinismo lo niegan, aunque su principio lo exige. Estos no admiten el progreso más que en las condiciones exteriores (civilización). Creen que el hombre, en el significado de su propia perfección, no mejora, y que en el reino del llamado género humano, de la razón ó de la moralidad, no se registra adelanto alguno (de cultura) desde miles de años, sino sólo una evolución (1). No obstante esto, también los naturalis-

(1) Hellwald, Caspari, Moleschott, loc. cit. Mommsen, *Römische Geschichte*, V, 1885, 5. Rocholl, *Philos.*, 10, 485, 563, 580, según Kant: El hombre no se hace mejor; se hace sólo más legal. *Teichmüller* según Lot-

tas atribuyen al hombre ciertas exigencias morales, mas no á los animales, exigencias que hoy son diversas de las de otros tiempos; y conceden igualmente al hombre determinados derechos que niegan á la bestia. Esta se sacrifica sin miramiento alguno á la utilidad del hombre, mientras la antropofagia se estigmatiza generalmente como horrendo canibalismo. No hallamos motivos para defender y alabar las actuales condiciones morales y sociales; tampoco podemos reconocer el progreso como principio absoluto de la evolución mundial; admitimos incondicionalmente numerosos retrocesos; pero hallamos la culpa de ello en el abuso del libre albedrío personal, no en la fatalidad ni en las leyes de la naturaleza.

Para demostrar la posibilidad del mejoramiento moral y del progreso, basta comparar con el paganismo el Cristianismo de los primeros siglos. No puede negarse el progreso que se evidencia en la historia de toda la Iglesia, si, obrando en justicia, se tienen presentes los grandes trabajos que costó reformar á los pueblos bárbaros que abrazaron poco á poco el Cristianismo. Muchos volvieron á caer desde las alturas. Algunos países de Oriente y aun de Occidente, se encuentran hoy en peor estado, si los comparamos con lo que eran en los tiempos del florecimiento del imperio romano imperando Antonino y Severo; pero la Historia explica las causas de este decaimiento. No se trata de una necesidad natural. Los darwinistas se ven muy perplejos para explicar esto; pues, según su ley de herencia, el hom-

ze, *Religionsphilos.*, 296. Siebeck, *Religionsphilos.*, 407. Grupp, *System und Geschichte der Kultur*, 1892; *Kulturgeschichte des Mittelalters*, 1894. Schneider, *Allgem. Sittlichk.*, 57. Más que estos últimos, están en favor del progreso moral: Hertling, *Grenzen*, 102. Cathrein, *Sittenl. d. Darw.*, 76. Mach, *Offenbarung*, 135. Baer según Stölzle, *E. v. Baer*, 538. En cuanto al tipo del delincuente, Lombroso, *Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung.*, edic. alem., de Fränkel, 1887. *Nat. u. Offenb.*, 1890, cuad. 9. Müller, *Natur und Wunder*, 1892, 52. Gutberlet, *Willensfreiheit*, 103. Bähr, *Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung*, 1893. *Archiv. Anthropol.*, 1895, 189. *Zeitschr. Ethnol.*, 1894, 125. Desduits, *Examen des doctrines nouvelles sur la responsabilité morale*, 1896. *Ann. de phil. chrét.*, II, 1896, 40. Sobre la relación entre los delincuentes y el alcohol, véase *Allgem. Zeitung*, 1891, cuad. 209.

bre debería venir al mundo provisto de toda la suma de conocimientos de sus antepasados.

El animal es el único que no experimenta *retroceso* en este concepto. El hombre, si no adelanta, si no anhela con afán ideales y fines morales, vuelve á caer y cae más bajo que el bruto. El naturalismo, como se llama á la supuesta vida según la naturaleza, según la naturaleza sensual, no conforme á la naturaleza racional, no solamente degenera en bestialidad, sino que degrada al hombre hasta por debajo del animal.[1] Las palabras de Mefistófeles son aplicables á tales hombres embrutecidos: «Un poco mejor podría vivir, si tú [Dios] no le hubieses dado un reflejo de la luz del cielo; él lo llama razón y se aprovecha de él sólo para proceder más bestialmente que cualquier animal.»[2]

Y Rousseau, en su Emilio, dice del «alma despreciable» que la «funesta Filosofía» la hace semejante al animal. Se ha calculado que el 70-80 % de todos los delitos, y el 80-90 % de todas las personas arruinadas, tienen por causa el alcohol. El número de dementes por causa de la bebida fluctúa entre 1/9 1/3, el número de suicidios entre 10-40 %[3]. La creciente civilización es la causa más general del incremento incesante del suicidio y de la locura. El verdadero progreso tiene su origen sólo en el Cristianismo y es un efecto de su acción: es un progreso en el conocimiento de la verdad, en la realización del bien, en la aspiración á lo bello y á lo sublime.

Por consiguiente, júzguese como se quiera respecto de la semejanza corporal del hombre con el animal, queda por decir, con el Cardenal Manning, que las cinco grandes *desemejanzas* son: el lenguaje articulado, la facultad de

(1) Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat des Menschen*, 1888, 7.

(2) «Ein wenig besser würd' er leben
Hätt'st du (Gott) ihm nicht den Schein des
Himmelslichts gegeben;
Er nennt's Vernunft und brauchs's allein,
Um tierischer al jedes Tier zu sein.»

(3) Prinzing, *Trunksucht und Selbstmord*, 1895. *Hist.-pol.*, II, 1899, 233. *L' Univ. cath.*, I, 1899, 572.

abstracción, la fuerza creadora intelectual, la moral y el mundo interno de la conciencia. Si no se quiere someter la razón á una tiranía, no es permitido deducir la conclusión definitiva considerando únicamente el motivo más bajo de desemejanza, sino teniendo presentes los cinco principios supremos.

Kant concluye su crítica de la razón práctica con estas palabras: «Dos cosas llenan el ánimo de estupor y admiración siempre nueva, siempre creciente: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí... La primera mirada á esa inmensidad de mundos innumerables, anonada mi importancia, como de una criatura animal que debe restituir la materia, de la que fué hecha, á su planeta, á un simple punto en el universo, después que estuvo dotada de fuerza vital durante un instante (no se sabe cómo). La segunda, al contrario, ensalza mi dignidad, dignidad de una inteligencia, á causa de mi personalidad (consciente de sí misma y libre), en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad, y aun de todo el mundo sensible, al menos en lo que se deduce del fin de mi existencia, según esta ley, no circunscripto á las condiciones y límites de esta vida, sino encaminado á lo infinito.»

V. El hombre en la Historia

38. Demostración histórica.—Hemos comparado el *hombre civilizado* y la *sociedad civilizada* con el *bruto* y con las asociaciones de los brutos. A ello teníamos derecho, pues, como ya decía Aristóteles, la verdadera naturaleza de una cosa se manifiesta cuando ha alcanzado su estado perfecto. Se nos hubiera podido censurar en justicia si entre los animales hubiésemos elegido sólo las clases y los individuos inferiores. Pero no lo hemos hecho. El animal mejor organizado, está, en cuanto á inteligencia y moralidad, muy por debajo del *hombre civilizado*. Mas no tenemos necesidad de esta restricción, por lo que sin vacilar podemos añadir que el bruto está profundamente más bajo que el *hom-*

bre normal, aun cuando éste pertenezca á las razas inferiores. La diferencia esencial entre hombre y animal es cosa tan decisiva, que en nada pueden alterarla las diferencias de grado de la inteligencia humana. Estas diferencias más bien confirman la demostración, pues hablan contra la derivación del estable instinto animal. El mismo Darwin admite que la diferencia entre la inteligencia del hombre más bajo y la del animal más elevado, es poderosísima.

Tampoco *históricamente* aparece probable que el hombre haya evolucionado del animal en sus facultades psíquicas ni en la inteligencia, ni en la moral. Ciertamente, el retrato ideal que Kant y Rousseau dibujaron de los salvajes, ha sido inexorablemente desechado por las investigaciones etnográficas. Pero el hombre mudo primitivo, el salvaje ferino, que Darwin, con los estoicos, quiso poner en lugar de aquél, ha sido también abandonado. Así como es falso que el salvaje sea un ideal de inocencia, es cierto que es y sigue siendo hombre desde su nacimiento [1]. En la naturaleza de todo hombre hay algo de animal; pero aunque el animal se muestra con más fuerza en el salvaje, no deja de ser siempre un animal humano. Ciertas propiedades características se abren siempre camino por modo irresistible.

Aunque se considere como los hombres más degradados á los australianos, los tasmanios, los botocudos y los pecheres de la América Meridional, ó á los bosquimanos del Africa Austral, hombres son, no obstante esto, y en algunos casos, hombres muy inteligentes. Como en tiempos de Lucrecio eran muy limitados los conocimientos geográficos, pudo fantasear á su placer respecto al hombre primitivo, considerándolo como un ser que no conocía el uso del fuego ni el vestido; pero hoy no es esto admisible para un investigador serio. Mucho tiempo hace que se rechazó lo que Darwin dijo referente á los miserables habitantes de

(1) Véase Schneider, *Naturvölker*, I, 3. Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 25, 60. En cuanto á los darwinistas de la antigüedad, véase Weiss, *Apol.*, II, 121.

la Tierra de Fuego, que le recordaban el tipo animalesco; él mismo lo desmintió. En el año de 1870, escribió á Sulivan: «No había oído jamás una palabra sobre el buen éxito de la misión de la Tierra de Fuego. Es extraordinariamente maravilloso y me avergüenza, porque siempre había profetizado yo el fracaso más completo. El éxito ha sido grandioso [1].» En efecto, en su lenguaje se encontró un tesoro de 42.430 palabras. Algunas aptitudes ó artes, que prueban una inteligencia libre, no faltan en pueblo alguno.

Los conceptos de tuyo y de mío, de bien y de mal, existen siempre, aunque no se cumplen bien. Recientemente se quisieron poner los mincopios de las islas Andamanas como lazos de unión entre los hombres y los animales, porque eran antropófagos desprovistos de toda idea moral y religiosa. Pero se ha comprobado que por muy baja que esté su cultura, sienten repugnancia por la carne humana, creen en la otra vida, practican un culto elevado á sus antepasados, superan moralmente á muchos pueblos civilizados [2], y tienen de Dios una idea superior á la de los griegos y romanos. Lo mismo puede decirse de los habitantes de las islas Nicobaras, que han sido visitadas por los circunnavegantes de la expedición Novara, y de los dajaques de Borneo.

No pueden desvanecerse artificiosamente las sombras que se extienden sobre gran cantidad de pueblos salvajes y semicivilizados; son desconsoladoras y apenan el ánimo las descripciones de su ignorancia y de su miseria moral; pero no deben borrarse violentamente las huellas y gérmenes de civilización humana. Puesto que la barbarie no debe traer su origen del animal, ha de considerarse, por lo menos en gran parte, como falta de cultura. «De todos los pueblos que se han conocido dentro de los períodos

(1) *Leben Darwins*, III, 79, 123; *Abstammung*, I, 188. Bovè, *Patagonia terra del fuoco*, 1883. M. Müller, *Natürl. Rel.*, 79. Peschel, *Völkerkunde*, 347. M. Schanz, *Brasilianische Reiseskizzen*, 1889, 58, 83. Karl de Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, 1894. Ratzel, *Völkerk.*, I, 678.

(2) Quatrefages, *Journal des Savants*, *Juin et Août*, 1882. *La Controverse*, 1882, 704. *Science cath.*, 1888, 798. Schneider, *Naturvölker*, II, 75.

históricos, ni uno solo pertenece al estado primitivo [1].»

Pero la misma ciencia *prehistórica* nos ofrece un hermoso testimonio. Los dibujos grabados en los huesos de animales de caza en el sur de Francia, en Bélgica, en las cavernas de Thayngen y en la formación suiza (Schaffhausen), revelan cierto sentimiento artístico bastante desarrollado, una destreza notable, una cultura elevada, muy distante del estado animal, que en vano buscamos en los actuales salvajes, ó sólo rara vez hallamos entre ellos. En América se observa lo mismo. Los antiguos (?) *mountbuilders* (constructores de artísticas colinas á modo de fortalezas, colinas para ofrendas, templos, túmulos, observatorios) eran más civilizados que los indios de hoy [2]. Los conquistadores españoles encontraron pueblos muy adelantados. Los indios, especialmente las hordas desnudas del Brasil, son razas degeneradas. Las armas é instrumentos de la edad de piedra eran bastante primitivas; pero en ninguna parte se ha encontrado todavía entre los animales la fabricación y uso de tales armas. Las razas de la época prehistórica poseían cierta organización social y formaban verdaderas tribus. Los dibujos antes mencionados son indicios bastante significativos. Aun ahora se ha encontrado en el diluviano de Brünn una figura humana desnuda (ídolo) y en Solutré una figurita que representaba una especie de Venus. En los hallazgos de Micenas hay muchas figuras desnudas y una diosa de la procreación desnuda, que deja ver la influencia de Oriente. De los griegos y romanos, tan adelantados después en la civilización, existen aún multitud de objetos de esta especie, los cuales se guardan en los museos, pero ocultos á los ojos del público (Pompeya).

Esto adquirirá mucha más fuerza cuando demostremos que las diferentes razas del género humano proceden de

(1) Pesch, *Welträtsel*, II, 202. Engels, *Ursprung der Famile*, 8. Man, *On the aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands: Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, XII, 1882, 157.

(2) Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 174, 209. En contra Schmidt, *Die vorgeschichtlichen Indianer Nordamerikas: Arch. Anthrop.*, 1895, 21.

un *origen común*. También la historia nos muestra que en algunos pueblos, como los egipcios, los sirios, los persas y otros asiáticos, ha habido un retroceso á la barbarie desde un estado muy elevado de cultura. Las ruinas de Nínive, de Babilonia, de Egipto, de Méjico y de América Meridional, y aun los monumentos últimamente descubiertos en Yucatán, Nueva-Méjico, Arizona, Colorado y otros puntos, son argumento de la decadencia de grandes tribus por degeneración. Los pueblos bárbaros del Asia Central disfrutaban en el siglo VII de una cultura muy elevada. Mientras que los pieles rojas han conservado nociones religiosas relativamente puras, otras tribus del mismo continente han descendido desde una civilización elevada hasta la idolatría, hasta los sacrificios cruentos. Que el *estado primitivo*, en el origen del desarrollo del género humano, fué un estado *elevado* é *interior*, no sólo es artículo de fe, sino también una conquista de la ciencia.

Así se explica la degeneración de algunos pueblos, lo cual no está en contradicción con la tesis del progreso antes demostrada. Al lado del *movimiento retrógrado* se observa también el *progresivo;* y si en los casos particulares falta la continuidad orgánica, no falta en la Historia universal tomada en conjunto. Pero este movimiento ascendente no se explica por el propio esfuerzo del hombre, ni aun en los períodos más remotos. Es sabido que entre el período *paleolítico* y el *neolítico* hay una diferencia muy notable. Los animales de las cavernas cedieron el lugar á los animales domésticos, el nómada fijó su asiento, el cazador se hizo agricultor. Las armas y los instrumentos informes fueron substituídos por hachas pulimentadas, que honrarían al arte actual. Los hombres construyen dólmenes (caminos subterráneos, arcos de piedra) y menhires (piedras druídicas, pilastras de piedra) como templos ó sepulcros, tejen redes y telas, hacen adornos, construyen armas de guerra y de caza, vasos de barro y edifican casas en lugar seguro [1].

---

(1) Ranke, *Der Mensch*, II, 490, 523. *Jahrb. d. Naturw.*, 1889, 375; 1890, 449.

También es más importante la diferencia entre la *edad de la piedra* y la del *bronce*, diferencia que se muestra aun en la manera de enterrar [1]. En los tiempos más remotos no se usaba más que la inhumación; la cremación apareció más tarde; pero existía en los pueblos arios antes del gran éxodo, mientras los pueblos semíticos conservaban el entierro. ¿De dónde procede esta enorme diferencia? Es imposible que los trogloditas y aquellos cuyos restos encontramos en las capas cuaternarias hubieran conseguido por su propia virtud tan adelantada cultura. Todos los hechos atestiguan que en muchos sitios, y repetidas veces, han tenido lugar inmigraciones de pueblos. Pero ¿de dónde venía esta nueva población? ¿Dónde adquirió su cultura? Estas son preguntas á las cuales la Paleontología no sabe contestar. La Lingüística es algo más explícita, pero se ve obligada á detenerse en los principios.

También la Sagrada Escritura, á la vez que la depravación por el pecado, sobre la cual insiste mucho, reconoce cierto progreso. En ella se encuentra la serie gradual: edad de la piedra, del bronce y del hierro, en cuanto son efectivamente diferenciables, pues enseña que la cultura posterior al Paraíso empezó con el vestido de pieles de animales; que la edad de la piedra duró desde Caín hasta Tubalcain, y que con Tubalcain, el primer forjador de armas, empieza la edad del bronce y la del hierro. Es digno de notarse que en la línea de Caín (*Gén.*, IV, 16) se desarrolla la cultura, y que es paralela á ella la corrupción moral (poligamia, Lamec) y el desprecio de Dios, mientras que en la línea de Set (*Gén.*, V, 1) se mantiene el temor de Dios, hasta el punto de que Henoch y Noé se distinguen por su piedad. Asimismo, los descendientes de Esaú adelantan en cultura á los de Jacob (*Gén.*, XXXVI), pero éstos conservaron más puras la fe y la vida. El desarrollo de la rama arrancada del buen olivo, adelanta mucho al del olivo mismo. La revelación misma sigue por diversos grados de magisterio, y la

(1) Casartelli, *Dublin Review*, 1894, núm. 228.

preparación para la salvación, se efectúa paulatinamente en el curso de varios siglos (1). Esta observación podría darnos motivo para hacer consideraciones acerca de la evolución *religiosa* del hombre; pero ya hemos tratado más atrás este tema con bastante extensión, por lo cual basta aquí recordarlo. S. Juan Crisóstomo, comentando el Eclesiastés (XII, 13), traza un hermoso cuadro en su segundo discurso á los neófitos: «Final del sermón. Todo está oído. Teme á Dios y guarda sus mandamientos. Pues esto es todo el hombre.»

VI. El Dios personal es la causa del hombre

39. Cuarto período del argumento cosmológico.— Hemos llegado al fin de nuestra exposición. Podemos, pues, dejar que el lector saque la deducción relativa á la diferencia entre hombre y bestia. Aquí es muy oportuna la advertencia de Quatrefages: «Sin vituperar el celo de ciertos espíritus impacientes, que en hipótesis muy audaces buscan la explicación de lo existente, siempre nos ha parecido más prudente confesar nuestra ignorancia y atenernos á lo que enseñan la experiencia y la observación; en particular, siempre me he resistido á aceptar aquellas teorías que, si bien nos dan razón de algunos hechos generales, se hallan en flagrante contradicción con otros no menos generales ni menos importantes. Por eso jamás he sido transformista; por eso he combatido á Darwin y á sus discípulos, á pesar de que he hecho justicia á ellos y á sus partidarios (2).» ¿Qué sería el hombre si sólo relativamente en lo intelectual se diferenciara de la bestia? «Es completamente cierto—dice Bacon—que el hombre, respecto á su cuerpo es semejante al animal. Pero si no fuera semejante á Dios con respecto á su alma, sería la criatura más despreciable.»

(1) Véase Hipler, *Die christliche Geschichtsauffassung* 1884, 13.

(2) Quatrefages, *Histoire générale des races humaines*, *Introduction*, 1887, 63. *Revue scientifique*, 21 Mayo 1887. *Science cath.*, 1887, 500. Bacon, *Opp. Franc.*, 1665, 1166.

Preferimos deducir aquí una consecuencia respecto del argumento *cosmológico* y llegar con ella á la conclusión. Sólo el hombre se conoce como ser personal, consciente de sí propio, en oposición á toda la naturaleza irracional. Sólo el hombre se siente moralmente obligado y responsable, y frecuentemente, para cumplir lo que juzga su deber, lucha contra el mundo que le rodea y aun contra su propia naturaleza. El hombre, por su marcha erguida, está bien dispuesto, no sólo para dirigir sus miradas desde la tierra al cielo, sino que en su alma posee el presentimiento de lo infinito, la aspiración á lo suprasensible, al sumo bien. ¿De dónde, si no del infinito, del mismo Dios, puede provenir en el hombre ese elemento divino, que, como antorcha resplandeciente, alumbra el alma, y como voz imperiosa y previsora, dirige la voluntad? Toda otra causa se nos manifiesta como insuficiente. Después de haber meditado sobre el ser y la fuerza, la vida, el sentimiento y la conciencia, otra vez nos hallamos ante la *primera causa*, que San Agustín ha calificado como coronamiento del ser y de la vida. La materia no existe por sí misma; la vida orgánica, la primera célula, es una creación, un milagro; el mundo orgánico no se eleva por impulso propio hasta la sensación, hasta la vida espiritual ó personal. La vida intelectual es en sí inexplicable, es un prodigio, el prodigio más grande (1).

Lactancio refuta á los atomistas cuando pone de manifiesto la ridiculez de la teoría casuística relativa al origen y al orden de todas las cosas. De los átomos solos no han podido salir ni los elementos, ni las plantas ni los animales, y menos el hombre; pues ni aun siquiera se sabe de dónde vienen ellos. ¿Es posible que los animales hayan nacido del acaso? Y aunque admitamos que las articulaciones, los huesos, los nervios, la sangre hayan podido formarse de los átomos, ¿qué se dirá de la sensación, de la inteligencia, de la memoria, del genio? ¿De qué gérmenes fueron engendrados? Ya se considere lo invisible que reside en el hombre,

(1) Véase Hugo de San Victor, *Erud. did.*, 7, 17. Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo v. St Viktor*, 1898, 61.

ó lo tangible que es objeto de los sentidos, ¿quién no ve que la naturaleza de ambos lleva el sello de la razón? ¿Es posible que lo que se reúne sin reflexión racional pueda producir algo racionalmente ordenado? Aun Descartes y Locke concluyen: Es cierto que *somos*, que somos *algo*, que no nos hemos creado á nosotros mismos, que la nada no puede ser causa de algo, que debe existir una causa de las cosas reales que sea verdaderamente causa, no ella misma un efecto, sino causa eterna, que como fuente de todas las cosas, sea también el conjunto de toda fuerza. Es cierto que somos una naturaleza *pensante*, que la causa de toda naturaleza pensante no puede ser una fuerza ciega, sino una fuerza pensante ó intelectiva: esta naturaleza es Dios. Merced á los argumentos expuestos, deducimos con plena certeza la existencia de Dios con mayor seguridad aún que la existencia de las cosas fuera de nosotros. La existencia de Dios es objeto de cognición demostrativa. La demostración se funda en la certidumbre de nuestra propia existencia, de nuestra naturaleza pensante, en la cognición intuitiva de uno mismo, que es grado elevadísimo de certeza [1]. «Así como nada hay mejor que la razón, y ésta reside en el hombre y en Dios—dice Cicerón,—así también la razón constituye el vínculo principal de unión entre el hombre y Dios.»—«Quien no vea que el alma, la inteligencia, la razón, el consejo y la sabiduría, son dones de la Providencia divina, demuestra que carece de estos dones.»

Al lado de esto, ¡qué mezquina es la idea de los que, en nombre de la teoría de la descendencia, tratan de extender al hombre los resultados de la evolución por temor á lo sobrenatural! Se replica con razón que si Dios, en una creación única de células primitivas, depositó en ellas la potencia para desenvolverse hasta el hombre, la fuerza intelectiva requerida para esto no es en modo alguno menor que la que se requiere para crear de la materia inanimada al hombre perfecto, como refiere Moisés. Goethe no halló

(1) Pfaff, *Entstehung*, 74. K. Fischer, *Fr. Bacon*, 612. Cicerón, *De legg.*, 1, 7; *De nat. deor.*, 2, 59. Lact., *De ira c.*, 10.

dificultad alguna en su sistema cosmológico para admitir que Dios pudo haber creado directamente numerosos hombres, y así hablaría también hoy, á pesar del darwinismo. Aun el darwinista Wallace llegó, finalmente, á declarar que el hombre, en el cuerpo y en el alma, tiene un origen independiente de la selección natural, y que debe su existencia exclusivamente á la acción inmediata de una voluntad superior (1). Aunque se admita que los resultados de la Anatomía comparada y de la historia de la evolución, junto con la Antropología y la Paleontología, han adquirido poco á poco la fuerza de «prueba,» no se daría de este modo ninguna explicación de la vida intelectual y moral. Ahora bien; ésta no se halla sin relación con el organismo, con lo cual aumentan las dudas respecto á aquella «demostración.»

47. Personalidad de Dios.—La causa de un ser personal, consciente de sí propio, moralmente libre, debe ser una inteligencia absoluta, una libertad absoluta, una *personalidad absoluta.* El hecho de la inteligencia humana demuestra el carácter intelectivo del principio absoluto; el hecho de la conciencia requiere la absoluta bondad, la absoluta justicia, el amor absoluto. Partiendo del espíritu personal del hombre, no podemos concebir el espíritu absoluto sino como personalidad (2).

El ser espiritual absoluto sólo se comprende como personalidad existente por sí, consciente, independiente, personal. De lo contrario, sería también incomprensible la personalidad finita. En la conciencia de la actividad intrínseca que aparece en el ejercicio de nuestra voluntad, poseemos una *imagen* de lo sobrenatural, es decir, de una substancia que no obra mecánicamente, sino según causas finales. Así también, de la conciencia de nuestra propia actividad intelectual, podemos inferir inmediatamente una

(1) Reinke, *Die Welt*, 479. Goethe-Eckermann, *Gespräche*, II, 16.

(2) Secchi, *Unità*, II, 356. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 774. Heinrich y Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, VII, 1897, 552. Siebeck, *Religionsphilos.*, 364. Steude, *Christentum*, 75 Gutberlet, *Monismus*, 207. Cathrein, *in «Stimmen aus Maria-Laach»*, LXIV, 1903, 164.

causa personal activa é independiente. Cuanto más se ensalce la personalidad del hombre sobre los demás grados del ser orgánico, más necesaria se hace para ella una causa personal, absoluta é inteligente.

Pero cuanto menos podamos explicar el origen y la manifestación de nuestra propia vida y nuestra propia inteligencia, más difícil nos será adquirir una idea de la *esencia del espíritu divino*. «Un Dios impersonal es sencillamente un capricho de profesores de Filosofía, una *contradictio in adiecto*, una palabra vacía, para contentar á los cortos de entendimiento, ó para acallar á los avisados,» observa el monista Schopenhauer. Pero niega el valor ideal de la vida intelectiva cuando añade: «Por otra parte, la personalidad, es decir, la individualidad consciente, que primero *conoce* y después *quiere* de conformidad con lo conocido, es un fenómeno que sólo apreciamos por la naturaleza animal existente en nuestro pequeño planeta, fenómeno tan íntimamente enlazado con ella, que no sólo no estamos autorizados á considerarlo como separado é independiente de esta vida, sino que ni siquiera somos capaces de ello.»

Nuestra forma de representación en inexacta é inadecuada, porque es *análoga*, como todo nuestro conocimiento de Dios; pero no puede ser falsa, si no quiere negarse, en general, toda verdad objetiva en el conocimiento humano (*per cognitionem cognitum est in cognoscente* [1]. El hombre vulgar, como el filósofo especulativo, no puede juzgar de su relación con las cosas exteriores sino según su propio interior. Los conceptos más abstractos, como los del ser y de la fuerza, no pueden formarse fuera según la analogía con el ser ó el querer, de los cuales tenemos conciencia inmediata. Los Padres y los escolásticos llaman la atención expresamente acerca de esta necesidad de nuestro modo de entender con relación también al conocimiento de

(1) Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 12, a. 4. Hettinger, *Apol.*, I, 154. Schmidt, *Der letzte Gewisheitsgrund*, 1879, 84. E. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 302. Heinrich, *Dogmat. Theol.*, III, 416. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, II, 385.

Dios. Respecto de Dios, cuya esencia infinita trasciende á todo ser en cuanto es finito, nuestros conceptos no tienen más que relación de analogía. El conocimiento adquirido por este medio, necesita una modificación, pero ésta no es una negación. Si referimos el mundo orgánico á Dios como causa, no deducimos de ello que Dios posea vida vegetativa y animal, sino solamente que Dios, que da la vida, posee la vida misma, debe ser la vida; que no sólo existe en su manera especial, sino también que vive, siente y raciocina (Anselmo). Proclamamos que la vida de Dios es más elevada, porque la causa que hemos encontrado, no sólo en grado, sino específicamente, es superior á su efecto.

De lo contrario, nos hallaríamos con una fuerza natural á la cual es aplicable la máxima: La causa es igual á su efecto. Lo mismo afirmamos respecto del hombre. Debemos atribuir á Dios una personalidad absoluta; pero con ello no queremos representarlo como un hombre, por muy perfecto que pueda concebirse. También aquí la causa es específicamente superior al efecto. Pero necesitamos interpretar la palabra *persona* no en el mismo sentido que en el hombre. Dios es persona de un modo muy distinto que el hombre; pero debe permanecer la verdad de la analogía.

La incompatibilidad de los conceptos personalidad y estado absoluto de Dios, es un fallo arbitrario del *panteísmo*, que exige un conocimiento adecuado de lo absoluto, del cual afirma que es la razón universal compenetrada en el mundo, para hacer que Dios se convierta en consciente de sí mismo y ser personal en la razón del individuo. Si así fuera, entonces, según el axioma *omnis determinatio est negatio* (Espinosa, Fichte), el concepto de persona, debería limitar el de lo absoluto. Pero el supuesto es falso, porque siendo así que el espíritu finito no puede comprender del todo lo infinito, conoce que la personalidad absoluta es cosa distinta de la humana, sin admitir un algo imperfecto. Es indudable que el concepto de persona despierta, en

primer lugar, la idea de una oposición á otra persona; pero también existe oposición entre lo finito y lo infinito, y aun el panteísmo se ve por fin obligado á admitir una distinción entre Dios como se ofrece en el conocimiento humano, y Dios en sí. También en sí misma considerada, la persona significa sencillamente el ente que subsiste por sí; mas en el ser absoluto indica el ser independiente como conjunto de todas las perfecciones. Así también, el propio *yo* es vivo (placer, dolor, etc.) antes de su relación con un *no yo*. Lo infinito no necesita ninguna oposición para actuarse, sino que es por sí mismo espiritual y moralmente completo y perfecto, pues aun para el hombre mismo, el mundo exterior sólo es un estímulo, y su espíritu obra por virtud interna.

Los *filósofos paganos* tuvieron una idea más ó menos panteísta de la personalidad de Dios. Mientras que la conciencia general de los paganos, del propio modo que la de todos los hombres, no se representó ni podía representarse la naturaleza divina—ó los dioses—sino como un ser personal, las especulaciones filosóficas llegaron fácilmente á obscurecer el concepto de personalidad. Platón fué quien más elevó este concepto de lo absoluto, cuando dijo contra los sofistas: «Respecto de Dios, ¿se nos hará creer tan fácilmente que quien es lo absoluto existente, no tiene movimiento, ni vida, ni entendimiento, ni conciencia, que está inactivo y no posee la augusta y santa inteligencia? ¿Diremos que tiene el conocimiento, pero no la vida? ¿Diremos que tiene uno y otra, pero no la personalidad? ¿Diremos que és personal, consciente y vivo, pero inactivo? Todo esto sería absurdo.» Aristóteles separó la bondad y la omnipotencia del concepto de Dios; por este motivo admite en gran parte la inactividad. «Si no se trata de este saber natural, sino del filosófico, admitimos gustosos—confiesa Kleutgen—que ni Aristóteles ni Platón consiguieron aplicar á Dios todo el concepto de la personalidad, ni determinar, según esto, su verdadera relación con el mundo.» Pero cuando los teólogos afirman que los concep-

tos filosóficos de persona, naturaleza, substancia y accidente han adquirido un sentido más completo por la Revelación, no debe olvidarse que esto se refiere sólo á lo sobrenatural.

Así se explica que San Agustín y San Anselmo dijeran que se habla de persona en Dios por decir algo, algo cuya idea pone ya de manifiesto á la Trinidad. Santo Tomás se expresó en este punto por modo más positivo, comprendiendo el concepto de una manera más eminente respecto de Dios que respecto de las criaturas, y acentuando la existencia por sí mismo del ser infinitamente perfecto, así como la incomunicabilidad (*incommunicabilitas*) de la naturaleza divina (1). Tampoco faltan actualmente quienes aconsejan que es mejor detenerse aquí y limitarse á designar á Dios, en oposición al infinito panteísta, como el Dios vivo y consciente de sí mismo, conforme había hecho la antigua escuela, pues la palabra «personal» da fácilmente motivo á interpretaciones erróneas (2). Es verdad que Broglie exagera cuando designa la verdad del monoteísmo como el argumento más arduo de la Apologética; pero sus adversarios se dejan llevar demasiado de su conciencia de creyentes cuando opinan que todo el concepto cristiano de Dios resultaría por sí sólo de la demostración fundada en el principio de la ley de causalidad. Una posición media, como tratan de guardar Lotze, Carriére, Paulsen y otros, con su panteísmo de la personalidad, que admite un Dios personal inmanente y una unidad substancial del mundo, sólo muestra la incompatibilidad de las antítesis; pero tienen razón al afirmar que lo absoluto solamente puede imaginarse como existente por sí, y que repugna al ánimo el concepto de un Dios

(1) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 794. Kuhn, *Gotteslehere*, I, 431, 549, 582, 612; II, 645. Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 29, a. 3; q. 32, a. 1 y 3. Anselm, *Monolog.*, 31, 38. Heinrich y Gutberlet, *Dogm. Theol.*, VII, 551. Stanahan, *The catholic University Bulletin*, 1897, 3, acerca de Fiske, *The Idea of God, as affected by modern knowledge*, 1895. Janssens, *De Deo trino*, 1901, 266, 650.

(2) Hettinger, *Apol.*, I, 317. Véase por lo contrario Rocholl, *Der christl. Gottesbegriff*, 67. Dorner, *Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi*, II², 1853, 341.

impersonal. Las dificultades ó incomprensibilidades propuestas en contra, no son mayores que las «que ha creado el arbitrio fantástico de todo sistema materialista ó panteísta.»

Parece que el dogma cristiano de la Trinidad ofrece una conciliación, templando, por una parte, el rígido monoteísmo, y, por otra, venciendo el incomprensible infinito universal, lo absoluto del panteísmo. Sin menoscabo de la unidad absoluta divina, se admite una distinción de las personas, distinción determinada por las relaciones, y se permite arrojar una mirada á la vida interna de la voluntad y de la inteligencia absoluta. Pero esta mirada presupone la fe y aumenta la incomprensibilidad de la naturaleza divina, pues el concepto de persona no coincide ya, como en el hombre, con el de la naturaleza racional.

Cuanto más se trate de demostrar apodícticamente por medio del raciocinio, desde el punto de vista de la Teodicea, la existencia y atributos esenciales, no sólo de un principio único é infinito de todas las cosas, sino también de un Dios personal existente en sí y por sí, más difícil se hará ponerse de acuerdo con el dogma revelado de un Dios en tres personas; pues la distinción tomística entre la común y absoluta subsistencia de Dios *(confusa suppositio, vagum suppositum)* y la subsistencia relativa de las tres personas *(relationes reales subsistentes)*, no es más que un subterfugio peligroso. El referirse á la creación para rebatir el panteísmo, y á la redención y santificación, presupone ya la fe revelada. Puede decirse muy bien de estas Teodiceas racionales de la Escolástica: «Admiro el todo, pero temo que tan hermoso edificio ofrezca á los racionalistas un pretexto para menospreciar los dogmas de la fe como lastre inútil [1].»

---

(1) Régnon, *Études de Théologie positive sur la Ste. Trinité*, 1, 1892, 329. Por lo contrario, confiesan Kuhn *(Theol. Quartalschr.*, 1842, 103) y Schell, *Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des dreieinigen Gottesbegriffs*, 1898, 50, 79, *die Trinität*. Véase Rochol, *Der christl. Gottesbegriff*, 1900.

CAPITULO X

Objeto y fin

I. La finalidad en la naturaleza inorgánica

1. Causas eficientes y causas finales.—El hombre racional, en sus actos particulares y en toda su vida, tiende á un fin determinado. En el primer caso, se llama fin próximo, y en el segundo, fin último. El primero es al mismo tiempo un medio para alcanzar el otro. El fin es lo primero en la intención, lo último en la ejecución. La consecución de este fin es el *objeto* de todo acto, de toda la vida, es la causa determinante de la conducta humana. Por este motivo, Aristóteles llamaba primera causa á la causa final, y primer elemento del arte y de la ciencia á la idea del fin. Ahora bien, es natural aplicar este mismo concepto

á *Dios,* á quien, en el capítulo anterior, hemos dado á conocer como la razón personal absoluta, pues también la razón suprema ha de obrar meditadamente, es decir, con orden y hacia un fin. El análisis del principio sumo y de sus atributos debe conducirnos por sí solo al conocimiento más íntimo y á la determinación de sus efectos. Este procedimiento deductivo es aquí tanto más recomendable, cuanto, uniéndolo al método inductivo que hemos seguido hasta ahora, venimos á tener igual cuenta de ambas leyes del pensamiento humano. San Atanasio reunió ya el análisis con la síntesis en el conocimiento de Dios, á fin de evitar toda parcialidad y asegurar la demostración exponiéndola bajo los dos aspectos. Pero así como á la razón humana no le es lícito fijar la mirada en la esencia interna y en la vida de Dios, y la deducción de conceptos carece de la necesaria evidencia, aquí también, como en las restantes disciplinas, conviene atenerse al método analítico-sintético [(1)]. Distinguimos la causa final según el término y el objeto [(2)], entendiendo por objeto lo que se desea conseguir, y por término una dirección determinada del obrar; el objeto es una consecuencia de la libertad, y el fin es un efecto ya establecido, que puede igualmente alcanzarse por necesidad; creemos, pues, que también con relación á estas causas finales, la Apologética haría bien en proceder de lo particular á lo universal, del fenómeno á la causa y á la sustancia.

Pero aquí el punto de vista es esencialmente diverso. Después de haber buscado el de dónde procede el universo y sus partes singulares, pasamos á investigar el objeto

(1) Sobre la comparación del análisis y de la síntesis, véase Wundt, *Philos. Stud.*, I, 90; sobre los juicios analíticos y sintéticos, apriorísticos ó analíticos y apostoriorísticos ó sintéticos, véase Kaderavek, *Jahrb. Philos.*, 1889, 16. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 772. Riehl, *Der philos. Kritiz.*, II, 2, 68. Por medio de la función analítica de la unidad de la conciencia, se distingue lo constante de lo contingente; por medio de la sintética, la variación se refiere á su causa; por medio de la analítico-sintética, se concibe todo lo real, el ente y la cualidad, como pertenecientes al mismo universo, todo lo singular como parte del todo de la naturaleza.

(2) Reinke, *Die Welt*, 26. Baer según Stölzle, *E. v. Baer*, 67.

y el fin, investigación que preocupa á un tiempo á naturalistas y á filósofos, los primeros por escrutar sencillamente las causas, los segundos por estudiar el orden de los fenómenos en los cuales se revelan la potencia y la sabiduría divina. El orden de los fines es el fruto que nace y madura casi por sí solo en la investigación del naturalista; pero sólo por el filósofo de la naturaleza puede ser apreciado en todo su valor [1]. Precisamente la teoría de Darwin, que prescinde por completo de la causa final como principio, es la que, mediante su doctrina de la selección natural, ha puesto como resultado en clarísima luz el orden de los fines.

Pero mientras la filosofía natural se aplica á las causas finales, no puede ignorar ó negar á su vez las *causas eficientes*, si no quiere merecer la condena de Bacon, quien no niega, en efecto, las causas finales, pero las proscribe de la ciencia, porque semejan vírgenes infecundas. Ambas causas se corresponden necesariamente. El método teleológico procede analíticamente, poniendo el fin en el centro; y el causal, sintéticamente, enlazando consecuencias. Aquél descubre el ideal, éste conduce á él. Considerando solamente las *causas finales*, sólo puede construirse un mundo imaginario, pero no explicar causalmente el mundo real; con las causas eficientes no puede formarse el concepto del orden cosmológico. El por qué y el cómo de la razón tienen tanta autoridad y son tan necesarios como el de dónde y el cómo del entendimiento, porque ningún hombre queda satisfecho con la sola investigación de las causas eficientes. Este procedimiento sería tan incompleto como el proceder de los materialistas, cuando reconocen el mundo material y no tienen idea del mundo intelectual, del mundo del espíritu.

La *Escolástica*, señaladamente en sus representantes de segundo orden, adhiriéndose á la filosofía aristotélica, com-

(1) Schaaffhausen, *Anthrop. Studien*, 433. Pesch, *Welträtsel*, I, 310. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 381. Dressel, *Belebter Stoff*, 109. *Katholik*, II, 1883, 337; I, 1885, cuad. 2-3. *Nat. u. Offenb.*, 1877-1879. Zacharias, *Ueber gel. u. ungel. Probl. d. Naturf.*, 47. Altum, *Der Vogel*, 2.

pletamente dominada por conceptos de finalidad, con su abandono de las causas eficientes y su exageración de las finales, ha dificultado la comprensión del mundo real y ha desprestigiado la finalidad [1]. Por lo contrario, el *panteísmo ideal*, consecuencia del cartesianismo antiteleológico, desde Espinosa, junto con la negación de la finalidad, ha introducido la filosofía de la inconsciencia y ha fomentado el materialismo, que repugna á toda civilización. Mas también la *Psicología empírica*, que admite una eficiencia de causas finales sólo donde el acto volitivo está atestiguado por nuestra experiencia, y considera al alma como único asiento de la finalidad y de la teología, además de este confín, que no es más que una poética hipérbole, desconoce el parentesco entre el hecho teleológico y el causal [2]. Así como el crítico, en toda obra artística, indaga la idea, que es independiente de la materia, así el filósofo debe reconocer en la naturaleza una idea, un objeto, al lado del encadenamiento causal, sin temer que por ello sacrifique «la comprensibilidad de la naturaleza.»

2. **Finalidad de hecho.**—La pregunta acerca de si, en general, hay en la naturaleza una finalidad, ó si lo que nosotros llamamos finalidad en la naturaleza, sólo es una proyección de nuestro pensamiento en el ser de las cosas, es en rigor una pregunta ociosa. Nosotros debemos juzgar los hechos empíricos conforme á las leyes de nuestro pensamiento y, según esto, hemos de reconocer una *finalidad real.* No es permitido concluir así: puesto que sólo hay materia y mecanismo, es imposible la finalidad; por lo contrario, el hecho de la conciencia de uno mismo debe reconocerse tan-

(1) Commer, *System der Philos.*, II, 1884, 96. Alb. Magn., *De min. Opp.*, II, 2270. Sto. Tom., *C. Gent.*, I, 4. Bacon, *De augm. scient.*, 3, 5. Pesch, *Welträtsel*, I, 117, 311, 426. Eucken, *Kampf*, 110. Goethe, *Werke*, XIII, 428; XXXV, 113, 130; XXXVI, 286. Eckermann, *Gespräche*, II, 194.

(2) Spitzer, *Beiträge*, 436, 461 (según Wundt). Heller, *Geschichte der Physik*, II, 1884, 218. Sobre Kant, véase K. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, IV, 397, 490; *Fr. Bacon*, 137, 333, 411. Fonsegrive, *Fr. Bacon*, 156. Pfannenkuche, *Kant-Studien*, 1900, 51. Sobre Aristóteles, V. Kaufmann, *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart* 2, 1893. Mayer, *Der teleologische Gottesbeweis u. der Darwinismus*, 1901.

to como la realidad de la materia ciega. Así como nosotros nos formamos por nuestros propios actos la idea del fin, nos proponemos fines y ejecutamos ciertas deliberaciones, así el fin es, en primer lugar, un hecho de experiencia en la vida intelectiva. Así como el mecanismo de la naturaleza engendra en nosotros necesariamente el pensamiento de un fin, porque su realización se apoya en el único principio que conocemos, que es aquel por el cual se realizan las finalidades: «Selección de los fundamentos de la variación individual» (Weismann), así reconocemos la realidad del ordenamiento para el fin en todo el universo como en el espíritu humano. Como el hombre no puede aspirar al fin sin el pensamiento, tampoco puede explicar la finalidad real de la naturaleza si no admite una inteligencia directora. La vida intelectual es un misterio para quien niega la finalidad. Dado que las causas finales—según Bacon, la mayor ruina de la Filosofía—procedan de la naturaleza humana, no del universo, todavía será preciso admitir que éste, de tal modo esté conformado, que excita la idea de aquéllas.

Kant trata de eludir las dificultades reconociendo, en efecto, la imposibilidad de explicar el organismo sin fuerzas naturales ordenadas á un fin; pero tiene por imposible el conocimiento de estas últimas y se conforma con la contemplación refleja (discernimiento teleológico). Pero con este «principio regulativo» como norma de la observación, que se limita á los hechos de la experiencia, se viene á confesar que es imposible obrar sin finalidad en la naturaleza, sin que se llegue á una conciliación entre mecanismo y teleología. «Cosa rara—observa Herbert,—estas personas torturan su inteligencia y su arte para defender la opinión más descabellada, como si sólo en sus palabras y en su razón pudiera haber orden y sentido, y no en el mundo objetivo.» La razón, para entender, tiene igualmente necesidad del concepto de finalidad y del concepto de ley, y, en este sentido, ambos conceptos son símbolos que usamos en la explicación de la naturaleza. Pero así como en la naturaleza, en iguales

circunstancias, se repiten siempre las mismas variaciones, y pueden ser provocadas á nuestro arbitrio por la experimentación, así debe existir en ella una ley y una finalidad.

Ninguna *fuerza natural* obra sin regla [1]. La *conformidad con una ley* reside en la fuerza misma, la fuerza aparece como ley. Si la ley consiste en un orden determinado de medios hacia un determinado fin y en la dirección de la fuerza hacia un resultado determinado, es formalmente, dentro de la vida natural, la misma cosa que la razón dentro de la vida intelectiva. Donde hallamos tal orden y tal dirección, reconocemos la razón y la ley. Si la naturaleza y su movimiento únicamente obedecieran á leyes mecánicas, jamás podrían considerarse desde el punto de vista teleológico sin incurrir de continuo en contradicción con la experiencia. Sin un orden inmanente, la naturaleza sería un caos de fuerzas ciegas, el universo un montón informe de casos desordenados.

3. Aristóteles. Galeno.—Ora se considere la admirable disposición y armonioso movimiento del cielo, ó las útiles y sapientísimas leyes que presiden, en los reinos animal y vegetal, á los ordinarios procesos de la nutrición y de la procreación; ora se escudriñe con el telescopio el ilimitado espacio del cielo, ó con el microscopio los secretos de diminutas substancias, por doquiera nos sentimos obligados á admitir un orden final que supera á todo arte. Aristóteles y Galeno supieron ya exponer claramente esta finalidad. La inteligencia ordenadora pudo sola descifrar el enigma de la naturaleza. Nada hace la naturaleza en vano, siempre persigue el fin mejor, busca la perfección y la utilidad, evita todo lo inútil y superfluo, y sabe emplear también los productos secundarios en la economía universal. Previsora, permite determinar las partes por medio del todo,

---

(1) Boutroux, *La contingence des lois de la nature*, 1902; *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*, 1895. *Ann. de phil. chrét.*, 1896, I, 483; II, 58, 388, 457. Kersten, *Was heisst Naturgesetz? Allgem. Zeitung*, 1896, cuad. núm. 258-59. Steude, *Christentum*, 114. Baer según Stölzle, *E. v. Baer*, 157, 277. *Nat. u. Offenb.*, 1901, 1.

halla la relación exacta entre la magnitud y la cantidad, pone dentro del huevo el alimento para el animal ó forma la leche en la madre é infunde en el animal un instinto de amor para la conservación de sus hijuelos [1]. Es en verdad mirar las cosas superficialmente cuando se pregunta con Galeno: «¿Por qué á los dientes y á la lengua se les ha designado el lugar en la boca y no en la nariz ó en las orejas? ¿Por qué están delante, en la boca, los incisivos y los caninos, y no las muelas?» Pero esto tiene una razón muy profunda.

Aquí es oportuno un hermoso pasaje de Aristóteles citado por Cicerón, escritor latino poco inclinado de ordinario al sentimiento de la naturaleza: «Si hubiera seres que habitaran de continuo en las profundidades de la tierra, en habitaciones decoradas con estatuas, pinturas y todo lo que poseen los que consideramos como dichosos; si después estos seres recibieran noticia de las obras y del poder de los dioses, y por medio de una gran grieta salieran de aquellas mansiones sepulcrales á los lugares que nosotros habitamos; cuando de súbito vieran la tierra y el mar y el firmamento; cuando conocieran la magnitud de las nubes y la fuerza de los vientos, y admiraran el sol en su grandeza y hermosura y sus emanaciones luminosas; y cuando, en fin, tan pronto como la noche cubriera la tierra de sombras, contemplaran el cielo estrellado, la luna con sus cambiantes, el orto y el ocaso de los astros, en su curso inmutable y eternamente ordenado, exclamarían seguramente que hay dioses, y que tan grandes cosas son obra de ellos.»

4. La Sagrada Escritura. Los Padres.—Job, el Salmista, y otros *escritores sacros*, no son menos sensibles á la belleza y al orden de la naturaleza, por lo que en todas partes cantan alabanzas á la sabiduría del Creador.

(1) Véase Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, 1871, 96. Köstlin, *Ethik*, 264. *Nat. u. Offenb.*, 1885, 99, 173, 221. Pesch, *Welträtsel*, I, 117. En cuanto á Humboldt, *Kosmos*, II, 6, 15. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, I, 221, 303, 437. Cicerón, *De nat. deor.*, 2, 37. Pesch, *Philos. nat.*, II², 183, 208.

Los autores de los Libros Sapienciales celebran la magnificencia de los cielos, el fulgor de las estrellas, la armonía de las esferas. La benéfica luz del sol y de las estrellas, el grandioso fenómeno de la tempestad, la sucesión de las estaciones y de los días, los animales de las selvas y las flores de los campos, han invitado siempre á estos piadosos cantores á ensalzar al autor de tantas maravillas. El *Señor* mismo se complacía en tomar de la naturaleza sus más hermosas é instructivas parábolas. Los lirios del campo, que no trabajan ni tejen, pero que superan en galas á Salomón; las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni almacenan en los graneros, y, no obstante esto, no carecen de alimento, son ejemplos sencillos y convincentes de la inteligencia y bondad que se revelan en la naturaleza. La parábola de la suerte de la semilla que se siembra, la de la cizaña en el trigo, la de los peces buenos y podridos, dan ocasión á representar de un modo fácil, y, con todo, misterioso, las verdades más sublimes [1].

No acabaríamos nunca si quisiéramos referir extensamente las magníficas descripciones de la naturaleza, que los Santos Padres (Basilio y los posteriores), á pesar de su renuncia del mundo, compusieron arrebatados por la contemplación de la que los rodeaba [2]. Defendieron todos la finalidad de la creación, especialmente contra la casualidad de los atomistas y el fatalismo de los estoicos y los gnósticos. Dice Constantino en la *Asamblea de los santos?*: «El acaso es en verdad una palabra de los hombres que proceden con ligereza y sin lógica en su pensar, y que cuando no pueden comprender la razón verdadera por efecto de su poca inteligencia, dejan los hechos sin causa racional.» San Agustín prueba que, aun concedida la exis-

(1) Werfer, *Die Poesie der Bibel*, 1875. Kleinert, *Die Naturanschauung des A. F.: Stud. u. Krit.*, 1898, 7.

(2) M. Félix, *Oct.* c., 17-18. Tert., *Adv. Marc.*, 1, 13 14. Eus., *Vita Const.*, 5, 7; *Praep.*, 14, 23, 27. Cir. Hier., *Cat.*, 4, 22; 9, 5. San Ag., *Ep.*, 118, 4, 31; *Solil.*, 1, 1. Gre Naz., *Or.*, 1, 10. Véase Zöckler, *Beziehungen*, y Lorinser, *Das Buch der Natur*. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 688, 822. Laswitz, *Atomist.*, I, 13. Schanz, *Theol. Quartalschr.*, 1890, 436; 1891, 412.

tencia del átomo y sus movimientos fortuitos, no puede atribuirse al acaso la formación de un cuerpo ordenado por la agregación de aquéllos. Eusebio nos ofrece la primera refutación sistemática del materialismo salida de pluma cristiana, é insertó en su Preparación Evangélica el «fragmento de la naturaleza» de Dionisio de Alejandría contra la doctrina epicúrea del acaso. Lactancio trata extensamente el mismo tema en su escrito sobre la ira de los dioses, y San Agustín le dedica diferentes cartas.

Son primorosos los diez discursos del sabio Teodoro de Ciro sobre la *Providencia* contra los escépticos y los satíricos. Con profundo conocimiento del corazón humano y una ciencia natural muy vasta para aquellos tiempos y para un orador sagrado, prueba en bellísima forma el hecho de la divina Providencia, deducido de la finalidad del universo, invitando primero al oyente á alzar los ojos al cielo estrellado y á glorificar la sabiduría del Creador en la armonía de los astros y en su importancia para la tierra y para el bien de los hombres; describiendo después la utilidad de los elementos, y pasando, finalmente, al mundo orgánico, en el cual escoge el cuerpo humano para mostrar, en su maravillosa estructura, la sabiduría del artífice divino. El órgano de la palabra, la actividad del corazón, con los pulmones y las venas, la figura erguida, la cabeza dirigida hacia arriba conteniendo el cerebro, y los órganos de los sentidos, son descritos por él sabiamente. Consagra una alocución especial á las artes del hombre, para las cuales ha recibido, en su mano, un instrumento maravilloso.

El Creador, sigue diciendo, ha provisto de armas á los animales y al hombre de razón para hacérselas por sí mismo, y principalmente de la palabra, que es el don que más le ennoblece. Por ella nos es posible conocer la verdad y la bondad de lo que los antiguos imaginaron; por ella nos deleitamos con sus obras artísticas y literarias; por ella, en fin, nos relacionamos hasta con los ausentes. La soberanía sobre los animales irracionales muestra

la providencia de Dios para con el hombre. Los animales dotados de más admirable instinto, como la abeja y la araña, prueban esto mismo; pues unos trabajan para el hombre y otros son para él un modelo. También es muy hermoso el tratado que se encuentra en el libro quinto de su Apologética, en el cual diserta acerca de las relaciones sociales. De modo semejante, según la mente de los Santos Padres, defienden Santo Tomás y otros escolásticos el orden del universo contra los árabes.

5. Nuevos descubrimientos.—Los *descubrimientos modernos* han contribuído en gran manera á realzar y profundizar la idea de la finalidad. El descubrimiento de América abrió á la admiración de los europeos una flora y una fauna completamente nuevas; el conocimiento del Asia oriental ofrecióles las maravillas de los trópicos; Australia con su archipiélago y sus producciones raras, completó su idea del mundo. El sistema copernicano mostró con gran claridad la unidad del universo al par que su sencillez; el telescopio reveló á los astrónomos nuevos mundos en el inmenso océano del cielo, con sus 1200 millones de soles aproximadamente, sus nuevas formaciones de estrellas en las nebulosas, sus nuevos procesos en las constelaciones conocidas; el espectroscopio le enseñó que la unidad del sistema y de la fuerza motriz tiene su fundamento en la unidad de los elementos de todo el universo; y el microscopio muestra en la sencilla gota de agua un mundo de animálculos y permite descubrir á los mineralogistas la manera de formación de las rocas.

El hombre se halla hoy colocado entre dos abismos: lo *infinitamente grande* y lo *infinitamente pequeño*. Se estremece al contemplar ambas maravillas, lo infinito y la nada, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, porque está igualmente alejado de la una y de la otra. ¿Qué es el hombre en la naturaleza? Con relación al infinito, un nada; con respecto á la nada, un todo [1]. «El uni-

[1] San Ag., *De civ. Dei*, 6, 22; *De Gen ad litt.*, 3, 14, 22; *C. Faust.*, 21, 5. Pascal, *Pens.*, 2, 22. Lotze, *Mikrok.*, II, 63. Zöckler, *Zeugen Gottes in der*

verso no es grande al lado de Dios, pero nosotros somos pequeños al lado del universo,» decía Kepler. Kant mismo se sentía impulsado á adorar. «Contemplar la profunda sabiduría de la Creación divina en las cosas más pequeñas y su majestad en las más grandes, ambas conocidas siempre por el hombre, pero por modo maravilloso en los modernos tiempos, no sólo es propia para sumir el ánimo del hombre en aquella disposición que lo anonada á sus propios ojos, y que se llama adoración, sino que entraña también, con respecto á sus afectos, tal fuerza elevadora del corazón, que, en comparación de ella, las palabras mismas del rey salmista David (que sabía poco de todas aquellas maravillas), son como un eco vacío que se pierde, porque el sentimiento que se experimenta en presencia de tan grandiosos espectáculos de la mano del Creador, es inenarrable.»

6. Los naturalistas sobre la finalidad.—Si los poetas, los filósofos y los escritores religiosos fueron admiradores de la naturaleza, los grandes naturalistas, los investigadores de las leyes y de las fuerzas que dominan y obran en lo grande y en lo pequeño, fueron sus panegiristas. No sería difícil reunir un florilegio brillante de los escritos de los naturalistas más esclarecidos, tales como Copérnico, Kepler, Galileo, Pascal, Newton, Linneo, Cuvier, Alej. de Humboldt, Pasteur y otros. Acostumbraban á dar más elevada consagración á sus obras precursoras de lo porvenir, á los productos de su genialísima imaginación y de su profunda sagacidad, con un himno de alabanza al Creador del universo, y consideraban las causas finales como medios para promover la investigación experimental, que en sus métodos hallan apoyo también en sus ideas. (1). Así descubrió Harwey la circulación de la sangre, Euler las lentes acromáticas. Humboldt, con el título de «Cosmos», ha dado á conocer la idea de su obra universal, aunque nunca nombra

Natur. Kepler, *Werke* (publ. por Frisch), II, 90. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ², 1794, 307.

(1) Larsen, *Die Naturwissenschaft in ihrem Schuldverhältnis zum Christentum*, 1897, 50. Kneller, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft*, 1903.

á Dios. Para el movimiento ha elegido estas palabras de Plinio: «La naturaleza de las cosas no tiene ni fuerza ni magnificencia en todos los momentos de la fe, si con el espíritu se abarca solamente una parte y no la naturaleza entera.» Pero la «naturaleza» en sí, es un concepto vacío, del cual todo lo más podrá derivarse lógicamente, pero no ontológicamente, la maravillosa coordinación de los fines.

Por tanto, es mejor investigar los fundamentos y saber conocer los efectos. El estudio experimental de los fenómenos naturales destruye, en verdad, muchas imaginaciones poéticas; pero es el único que hoy puede aspirar á ser apreciado. Porque hoy, á ejemplo de los filósofos jónicos, los atomísticos, los deístas y los enciclopedistas, en obsequio á un principio, no sólo se trata de desterrar toda finalidad de la naturaleza, ó, con Bacon y Descartes, se renuncia á servirse de las causas finales en la ciencia física, refiriéndolas solamente á un ser fuera del mundo, sino que, seriamente y á costa de grandes medios, se intenta explicar por modo mecánico los fenómenos naturales que muestran tener alguna finalidad. En lugar de un objeto, de un designio conocido y premeditado, debe obrar en todas partes la necesidad mecánica determinada por fuerzas naturales, la férrea ley natural. Todo el sistema universal debería asemejarse á una *máquina* impulsada por fuerzas mecánicas, que ejecuta sin cesar su trabajo, y produce necesariamente un algo proporcionado á su fin. Huxley observa que la segunda objeción (después de la del «acaso») contra las ideas darwinianas, nace de su empeño en rechazar la teleología y en remover del razonamiento el concepto de un designio premeditado; indudablemente, el evolucionismo es el adversario más temible de todas las formas comunes y groseras de teleología. Pero quizás el servicio más grande que Darwin ha hecho á la ciencia biológica consiste en haber conciliado entre sí la teleología y la morfología y en haber dado la explicación de los hechos de ambas. Hay, dice, una teleología que abarca mucho y que no está impugnada por la doctrina de la evolución, sino que se basa,

de hecho, en el auxilio fundamental de ésta, es decir, que todo el mundo, orgánico é inorgánico es el resultado de la acción recíproca de las fuerzas (capacidad) que obran según leyes determinadas, fuerzas que poseen las moléculas de las cuales se componía la primitiva nebulosa del universo. Si esto fuera cierto, todo el mundo se hubiera hallado potencialmente en aquel vapor cósmico, y una inteligencia proporcionada para el conocimiento de las propiedades moleculares de aquel vapor, hubiera podido predecir con seguridad—pase como ejemplo—el estado de la fauna de la gran Bretaña en el año de 1869. Paley habría aceptado anticipadamente la teoría moderna de la evolución cuando explicaba el «nacimiento de las cosas» por disposiciones mecánicas de un orden inteligente.

El mismo Darwin no es tan confiado, porque en todas partes ve la casualidad, y teme quedar sepultado en este «fango espeso sin esperanza.» Por este motivo se regocija de que Asa Gray, en su teoría, una la teleología con la morfología, con lo cual remachó el clavo. Spitzer ve también en ello la única áncora de una filosofía natural, porque sin la teleología deberíamos permanecer inmóviles ante ese abismo sin fondo, ó precipitarnos en la sima de la superstición supernaturalista. Dice que la finalidad biológica debe eliminar la inteligencia en la teleología. Dubois-Reymond (Darwin *adversus* Galiani) afirma que la capacidad de la selección natural para explicar la finalidad de la naturaleza, está tan poco demostrada como lo contrario (1).

Pero si hay que elegir «entre la tabla salvadora ó la perdición, se decide seguramente por la tabla.» Hemos visto que la «tabla» no resiste á la historia de la evolución; pues tampoco se mantendrá más firme en la teleología. A pesar de que la explicación física de todos los fenómenos

(1) *Leben Darwins*, II, 196, 248, 344; III, 184. Spitzer, *Beiträge*, 402, 427. Pflüger, *Ueber die theleologische Mechanik der lebendigen Natur*, 1877. Hamann, *Entwicklungslehre*, 220. Bunge, *Lehrbuch der physiolog. Chemie*², 1889. Véase *Jahrb. f. Philos.*, 1889, 4; 1896, 401. Cossmann, *Elemente der empirischen Theleologie*, 1899. *Allgem. Zeitung*, 1899, cuad. 267; 1900, número 29. Reinke, *Die Welt*, 106; *Biologie*, 73. Weismann, *Vorträge*, II, 441.

predomina como regla entre los naturalistas, desde hace un decenio ha empezado á efectuarse un movimiento más extenso y más profundo de las ideas generales de la filosofía natural en el sentido de una reacción contra el monismo mecánico.

7. **Teoría de Kant y de Laplace.**—Como lo hicimos á propósito del argumento cosmológico, debemos también aquí retroceder hasta el *principio*. La gran *nebulosa primitiva*, con su materia y su fuerza, con su movimiento, ha de presuponerse aquí como fundamento del desenvolvimiento del universo. Pero ahora es urgente preguntar si el resultado de este desenvolvimiento, como se ve en el universo, es un resultado preestablecido *según un diseño*, ó si ha salido *por acaso* de todos los movimientos y procesos. Entre los millones de mundos posibles, ¿se ha realizado casualmente el nuestro mientras otro cualquiera tenía en sí la misma probabilidad de desarrollarse? ¿Es posible pensar en una evolución sin objeto ni fin, sin ley determinante? La *teoría de Kant y de Laplace* intenta explicar el universo actual sólo mecánicamente, por el caos dotado de fuerzas atractivas y repulsivas. La irradiación del calor y la continua condensación aceleraron la rotación, así como la fuerza centrífuga logró la preponderancia sobre la fuerza centrípeta y se desprendieron sucesivamente algunas masas. Estas, en virtud de la inercia, se movieron á su vez en la misma dirección, y continuó repitiéndose el mismo proceso en pequeño, hasta que se formó todo el sistema solar con sus planetas y satélites, todo el sistema universal con sus millares de soles, siempre que haya llegado ya á su última perfección, y no progrese todavía el desarrollo en la gran masa nebulosa del inmenso espacio celeste (nebulosa de Andrómeda). En efecto, la aparición de cuerpos celestes formados solamente de gases, no es ya una hipótesis, sino una realidad. Sirvan de confirmación las nuevas estrellas (en la constelación del Boyero, 1892, en Perseo, 1901, que en 23 de Febrero supera á todos los cuerpos celestes, con excepción de Marte y Si-

rio [1], y son en total unos 25 desde Hiparco). El estado de la masa fué en un principio gaseoso incandescente, y después flúido incandescente; luego se formaron en la superficie algunas escorias, la costra se rompió después distintas veces por las erupciones. Poco á poco el enfriamiento llegó á ser bastante intenso para que la corteza adquiriera aspecto sólido.

Esta teoría puede apoyarse en la *experiencia*, ya que los terremotos, las catástrofes en el mundo insular de la India, de Australia, de América, la formación de nuevas islas, la desaparición de otras, la actividad alternativa de los volcanes, y otros fenómenos, demuestran que las revoluciones terrestres han cambiado de diversos modos la superficie de la tierra [2]. Pero también la influencia del agua entra por mucho en la configuración de la tierra firme. Datos de los tiempos históricos demuestran que los ríos y los mares tuvieron otra forma y otra extensión, que nuevas tierras emergieron y otras se hundieron en el mar. La Geología nos enseña que los continentes y las islas se unieron y se separaron varias veces, y que varias veces cambió la relación entre la tierra seca y el mar. La Tierra hallóse un día en estado flúido, y entonces el fuego y el agua disputábanse el predominio; el plutonismo y el neptunismo (Bischoff, Volger, Mohr) en su lucha recíproca, dieron lentamente á la Tierra su forma actual. Se supone que el interior de la tierra es aún gaseoso, de una temperatura de 20.000°; algunos creen que, en virtud de la gran presión, el núcleo debe ser sólido. Sea como fuere, en todas partes vemos fuerzas mecánicas en actividad.

Pero no sólo la analogía, sino también la observación directa por medio del *análisis espectral*, ha demostrado

(1) *Stimmen aus Maria-Laach*, 1901, I, 524; II, 230. *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 159. Sobre las estrellas errantes, *ib.*, 1901, 136. *Nat. u. Offenb.*, 1903, 165.

(2) Probst, *Ueber einige Gegenstände der Geophysik*, 1889, 25. Supan, *Erdkunde*, 182, 336. Günther, *Lehrbuch der Geophysik und physikal. Geographie*, I, 1884, 36, 314. *Jahresbericht der geogr. Gesellsch. München*, 1891, cuad. 14, 1. Véase *Nat. u. Offenb.*, 1894, 277. Kornelius, *Ueber die Entst. der Welt*, 70. Humboldt, *Kosmos*, I, 453; III, 215, 273. Koken, *Die Vorwelt*, 1.

que en los demás planetas, en la Luna y en el Sol, debe haberse desarrollado el mismo proceso. Creíase antes (Nicolás de Cusa) que el *Sol* debía considerarse como un astro de núcleo sólido y obscuro, revestido de una atmósfera luminosa; pero desde el descubrimiento de las manchas se admite su estado de fluidez. Se considera el Sol como un cuerpo incandescente, gaseoso, con un núcleo incandescente sólido ó flúido (Kirchhoff, Zöllner) ó gaseoso (Andrews) [1], como una esfera de gas de 1.429.500 km. de diámetro, poco más densa que el agua. Los metales descubiertos por el análisis espectral, deben hallarse en estado gaseoso. La mayor temperatura que tuvo en otro tiempo, denuncia que debió ser más grande la masa gaseosa, y la potente y duradera irradiación del calor, denota una evolución como manantial. En el Sol todo está aún en formación, todo en movimiento, nada firme. Su enorme pérdida de calor debe compensarse por concentración paulatina; así es que al cabo de algunos millones de años (22, según Helmholtz) quedará agotado el manantial calorífico, en el caso de que no caigan sobre él cuerpos extraños, como ya supuso Newton, autor de la teoría de la emisión de la luz, quien necesitaba compensación para esta pérdida, lo cual presupone también Mayer para la teoría mecánica del calor.

La *Luna* es todo lo contrario. En este satélite no hay movimiento, ni agua, ni atmósfera (?); todo es reposo y muerte. La Luna semeja un cráter apagado, es una ruina de tiempos remotos. La Tierra ocupa un término medio, con su costra sólida y su núcleo inquieto. Hace mucho tiempo que perdió su propia luz, y, como otros planetas, ha de reci-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1888, 755, 704; 1892, 209; 1895, 941, 705; 1899, 81. Braun, *Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft mit einer Theorie der Sonne und einigen darauf bezüglichen philosophischen Betrachtungen* [2], 1895. Pfaff, *Entwicklung*, 142, 164. Hahn, *Die Entstehung der Weltkörper im Sinne des bezüglichen Rundschreibens Leos XIII untersucht*, 1895. Zehnder, *Mechanik des Weltalls in ihren Grundzügen dargestellt*, 1897. Acerca del Sol, véase *Württemb. Jahreshefte*, 1891, LXXVII. Secchi, *Il Sole*, 1870. Young, Die Sonne, 1883. Scheiner, *Die Spektralanalyse der Gestirne*, 1890.

birla prestada del Sol; con todo, sus entrañas conservan aún las huellas del calor primitivo, mas no pueden luchar con éxito contra el progresivo enfriamiento. Con esto tenemos ya para nuestro sistema solar tres anillos de la cadena que permiten conocer el proceso natural de la evolución.

No es tan fácil la demostración respecto á los demás sistemas. Pero los diferentes espectros luminosos de muchos millones de *estrellas fijas*, hallan su mejor explicación en la hipótesis de una evolución. Se ha observado en la nueva estrella de Perseo que cuando disminuye su luz es roja, y al crecer, amarilla. Algunas estrellas están más calientes que nuestro Sol (Braun: superficie 40·100.000°, centro 10 millones), otras le igualan, y otras aparecen ya notablemente enfriadas. La moderna fotografía celeste pone fuera de duda que el espacio está lleno de formas compuestas de una materia muy fina dispersa, de diferente constitución física. Para la ciencia física moderna, no es muy aventurado suponer la unidad de los elementos, de los átomos, de la materia, como supone la unidad de las fuerzas físicas. Antes se creía que podía distinguirse entre los elementos puramente gaseosos y los sólidos y los líquidos; ahora se ha confirmado experimentalmente que los supuestos gases permanentes (oxígeno, hidrógeno y otros) pueden transformarse en líquidos. Y aun Lockyer sostiene haber encontrado, por el análisis del espectro solar, que el calor del sol divide nuestros elementos en diferentes partes constitutivas.

Así también, la inclinación casi igual de las órbitas planetarias (7 planetas y 463 asteroides) con respecto á la eclíptica (Mercurio 7°, Venus 3° 24′, Marte 1° 51′, Niobe 23° 18′, Eufrosina 26° 30′, Palas 34° 42′, Júpiter 1° 18′, Suturno 2° 30′, Urano 15′, Neptuno 1° 47′) (1), se explica por el movimiento de la nebulosa primitiva con más naturalidad que por un impulso primordial ó por la repetida intervención de Dios en cada astro en particular, como su-

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1895, 154; 1897, 231.

pone Newton. Esto no satisfacía ya al calculador Laplace, quien sólo trató de nuestro sistema planetario, en tanto que el filósofo naturalista Kant hizo extensiva la teoría á todo el universo.

Si á esto añadimos lo que antes hemos dicho del caos final, en el que deberán quedar sepultados todo orden y toda armonía, parece, en efecto, que no puede existir ni sombra de finalidad en aquella parte de la Creación que en todo tiempo ha excitado más la admiración de los hombres. Conocida es la anécdota tantas veces repetida (Häckel) en pro del mecanicismo de la naturaleza: Laplace (no Lalande) contestó á la pregunta de Napoleón I sobre si en su estudio del cielo había encontrado á Dios: «Majestad, no he tenido necesidad de esta hipótesis». Verdad es que se dice que esta anécdota es falsa, ó por lo menos inexacta, y que Laplace, poco antes de su muerte, rogó al editor (Arago) que la suprimiera del libro anunciado [1], pero entonces fué creída universalmente y considerada conforme con las ideas de Laplace. Faye la interpreta en el sentido de que Laplace supo demostrar mecánicamente la fuerza tangencial, fuerza que Newton, no pudiendo derivarla de fuerzas puramente mecánicas, hubo de atribuirla á la intervención de Dios.

8. Término de la evolución. Formación de anillos. —Pero, en realidad, la cosa es distinta. Prescindiendo del hecho de que Kant hizo nacer el movimiento de rotación de una necesidad interna, en tanto que Laplace se limitó á suponerlo, tampoco basta por sí solo el mecanicismo para explicar el *fin de la evolución*. La teoría de Kant, que en sus rasgos fundamentales se encuentra ya en Buffón, y, en unión con las causas eficientes y finales, concuerda también con la de Newton [2], fué analizada matemáticamente por Laplace para nuestro sistema solar; pero no de-

(1) *La Controv.*, 1885, 361. Laplace, *Introduction à la théorie des probabilités*, LXXII. Véase Pesch, *Welträtsel*, II, 292, 338. Braun, *Kosmol.*, 282.

(2) Liebmann, *Analysis d. Wirklichk.*, 356. *Nat. u. Offenb.*, 1886, 670. Recientemente se ha discutido el derecho de unir el nombre de Kant al de Laplace como inventor de la hipótesis. Paulsen, *Imm. Kant*², 1899.

ja de ser una *hipótesis*, aunque tiene grandes visos de probabilidad. No faltan geólogos y matemáticos (1) que le profetizan un porvenir poco lisonjero, y aun aquellos que le son más favorables, no ocultan las muchas dificultades que están todavía por allanar. Ante todas cosas, la *dirección del movimiento de occidente á oriente*, no puede explicarse con las dos fuerzas principales, pues no existe ninguna razón para que no se fijara tan «casualmente» como esta, otra dirección cualquiera. «Si la materia que se mueve me demuestra una voluntad—dice Rousseau,—la materia que se mueve según leyes determinadas, me demuestra una inteligencia. Tal es mi segundo artículo de fe». En un principio debió ser la fuerza de atracción casi la única fuerza en acto; de otra manera, la difusión provocada por el calor hubiera producido la dispersión de la nebulosa por modo indefinido, ya que en un espacio vacío se difunden los gases, todos los líquidos se evaporan, y el vapor trata siempre de ocupar la mayor extensión posible. Por tanto, la repulsión debió haber permanecido en algún modo sin eficacia. También es difícil explicar los centros de condensación, si se admite la igual naturaleza de los átomos de la nebulosa. Sólo después de la condensación fué posible el aumento del calor hasta la incandescencia, y sólo entonces pudo seguirse la separación de los cuerpos luminosos.

La *formación de los anillos* según el tipo de Saturno, es dudosa. Aunque rechazando la opinión de Kant, que hace nacer los planetas después que el Sol, no antes, ni de éste, y considera los anillos como algo insólito, algo semejante á los cometas, por lo que, en general, son fatales á la teoría, y aceptando la de Laplace, que considera los anillos como formas de transición en la evolución particular de cada planeta, todavía sería muy difícil explicar físicamente la formación de los anillos por medio de las dos

(1) Pohle, *Die Sternenwelten*², 1899, 267. Pfaff, *Entwicklung*, 146, 159. *Nat. u. Offenb.*, 1884-85. Epping, *Der Kreislauf im Kosmos*, 1882, 49. Gutberlet, *Philos. Jahrb.*, 1896, 322. Schneiders, *Die Naturphilosophie des Himmels*, 1893. Schopenhauer, *Werke*, V, 148.

fuerzas. El enfriamiento hubiera tenido por resultado la sumersión de las masas más frías, como todavía ocurre en el Sol. Por este motivo, han empezado los físicos á no considerar los anillos como períodos necesarios de transición, y se contentan con suponer que son masas lanzadas por el impulso aerostático del gas [1]. Respecto á los tres anillos de Saturno, predomina la opinión de que están formados de pequeños cuerpos que giran con independencia unos de otros [2]. Con el nuevo satélite descubierto (1899) cuenta ya Saturno con 9 lunas.

Más difícil es aún dar la razón de la *escisión de estas masas*. A pesar del experimento de Plateau con la bola de aceite en el agua, en el que, por otra parte, no son las leyes y fuerzas naturales las decisivas, sino la voluntad y artificio del operador, es imposible que la fuerza centrífuga adquiera la preponderancia en la rotación. Al contrario, la bola debiera concentrarse más y más hasta coagularse, al fin, en una masa sólida, esférica, con los polos achatados. Masas que se oponen al equilibrio, no pudieron formarse contra la fuerza del conjunto. La condensación de las capas exteriores, á consecuencia de la cual aumentó el movimiento tangencial (Epping), no basta para explicar el hecho. Con los movimientos circulares de Descartes, la rotación, que en todas partes se muestra como movimiento turbillonar, es más bien supuesta que explicada. Por consiguiente, todavía hay que suponer un *segundo impulso exterior*, impulso que Kerz (Whiston desde 1708) encuentra [3] en un astro de un tamaño 500 veces mayor que el de la Tierra, el cual, viniendo de una distancia incalculable, cayó en el sol, ó bien en una explosión de gas. La conservación de la dirección y de la duración del movimien-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1885, 519. Förster, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Sonnensystems*, 1885. Rethwich, *Der Irrtum der Schwerkraft-Hipothese*, 1884. *Nat. u. Offenb.*, 1885, 625. Isenkrahe, *Idealismus oder Realismus?* 1883, 60. Kornelius, *Ueber die Entst. der Welt*, 17. *Jahrb. d. Naturw.*, 1893, 172.

(2) *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 186.

(3) *Nat. u. Offenb.*, 1887, 178. Pfaff, *Entwicklung*, 154.

to según la ley de inercia y las leyes de Kepler, sería tan explicable como la continuación de la rotación en general, si la teoría y la experiencia estuvieran de acuerdo. Pero la excentricidad, impidiendo la inclinación, impide también la coincidencia. Y como ni la relación de magnitud ni de densidad siguen en los planetas una ley conocida [1], los astrónomos no están de acuerdo en considerar, con Laplace, los planetas más lejanos (Urano y Neptuno) como los más antiguos, ó, según Kant y los modernos (Faye, Forster), como los más recientes.

9. Lunas de Urano y de Neptuno. Disolución.— En los tiempos actuales se ha visto que los (4) satélites de Urano, que tienen una inclinación de 78°58′ sobre la eclíptica, y el satélite de Neptuno, como tienen un movimiento retrógrado, no pueden absolutamente conciliarse con la teoría. Además, el *satélite* interior de los (2) que tiene *Marte*, como su revolución es más breve que la rotación del planeta, prueba directamente contra Laplace. Con todo, no se repite aquí más que un hecho, que se ha observado también entre la Tierra y la Luna, el Sol y los planetas, en el tiempo del desprendimiento. Además, los *cometas* tienen sus caminos peculiares. Quizás sean como restos de una nebulosa de procedencia cósmica (Tycho), que por casualidad entraron en nuestro sistema. No es inverosímil una relación á los planetas (capturación). En muchos se han precisado los períodos, y todos caminan en la misma dirección, como los planetas alrededor del Sol. Los *meteoritos* (aerolitos) deben provenir del espacio sideral [2] y tienen sus radiaciones principales en Perseo (perseidas) y en Leo (leónidas). Las estrellas fugaces de Noviembre (leónidas) corren en la órbita del cometa de 1866 I, y el enjambre de Agosto (perseidas) en la del cometa de 1862 II. La manifiesta conexión de los cometas con las lluvias de estrellas ha sido impugnada de nuevo. Es muy verosímil que, por causa del medio resistente, haya ocurrido una acelera-

(1) Humboldt, *Kosmos*, III, 430. Steude, *Christentum*, 140.
(2) *Nat. u. Offenb.*, 1896, 449, 531. Humboldt, loc. cit., III, 592, 629.

ción y una gradual dispersión. El cometa Biela se dividió en dos partes en 1846; en 1852 estaban ya las partes una de otra á la distancia de 189 veces el radio de la Tierra; en 1872 se observó tan solo, al cruzar la órbita de la Tierra, una llevia de estrellas. Ahora ha desaparecido aquel cometa sin dejar huellas, suerte que Newton profetizó para todos ellos. Lo expuesto demuestra que sólo con las leyes de la gravitación, estamos muy lejos de explicarlo todo (1).

Actualmente se trata de interpretar el movimiento retrógrado de los satélites de Urano y de Neptuno como una consecuencia del movimiento en igual sentido de los planetas alrededor de los cuales giran. Según las leyes segunda y tercera de Kepler, las nebulosas engendradoras de ambos planetas, cuando éstos se hallaban aún en formación, debieron hallarse animadas de movimientos desiguales en proporción á la distancia de las partes. Al condensarse las partes lejanas y menos veloces, se desviaron un poco á occidente del centro de la nebulosa potencial, y las otras á oriente, y de esto provino la rotación retrógrada del nuevo astro (2). El por qué en los otros dos satélites existe la dirección directa, ha de buscarse en el hecho de que las partículas gaseosas no tuvieron adherencia, mientras que en Urano y en Neptuno ocurrió otra cosa, en cuanto las partículas estaban ya bastante unificadas y se atrajeron entre sí como en nuestra atmósfera.

Nuestro *sistema planetario* comprende dos regiones diferentes, una desde el centro hasta Saturno, la otra desde éste hasta Urano, Neptuno y más lejos. A estas dos regiones corresponden dos períodos de formación. El primero está caracterizado por los planetas con satélites de movi-

(1) Véase Laska, *Kometenstatistik des Jahres*, 1888; *Nat. u. Offenb.*, 1890, 51. Epping, *Stimmen aus Maria-Laach*, 1886, cuad. 2, 3. Braun, *Nat. u. Offenb.*, 1894, 321. Clerke, *Geschichte der Astronomie des 19. Jahrhunderts*, 1889, 116. Hasert, *Antworten der Natur auf die Fragen: Woher die Welt, woher das Leben? Tier und Mensch, Seele?* 6, 1903, 15.

(2) Faye, *De l'origine du monde*, 1884. Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques*, 1886. Véase *Ann. de phil. chrét.*, II, 1894, 141. Clerke, loc. cit., 370.

miento directo. Estos se formaron cuando la materia, todavía dispersa, estaba en el estado de movimiento circular (véase Descartes), cuando el Sol no era todavía una masa central compacta. La segunda región está caracterizada por planetas con satélites de movimiento retrógrado, y se formó cuando el Sol estaba definitivamente constituído (Faye). La diferencia entre el tiempo de los movimientos de los satélites y el de sus planetas es más comprensible cuando se supone que los planetas fueron lanzados como centros de condensación (Braun), pero entonces la explicación de todo el sistema es imposible por este medio. En Neptuno el anillo extremo debe ayudar á explicar el movimiento retrógrado de su satélite. «El anillo extremo del sistema forma probablemente una excepción; éste tuvo tiempo de formarse, y Neptuno nació más tarde. Por este motivo, también aquí el movimiento está en todo conforme con la teoría (corregida) de Laplace, y Neptuno gira en un sentido y su luna en otro. Pero el movimiento de los planetas y satélites restantes es directo, porque no pudieron formarse los anillos pedidos por Laplace.»

Recientemente se ha intentado explicar las excepciones por la influencia de las *mareas*. Puesto que, como quieren Faye Kirkwood y otros, sólo se han formado, según la teoría de Laplace, sistemas secundarios retrógrados, estos sistemas fueron poco á poco obligados á la rotación directa por efecto de las mareas, de la misma manera que nuestra Luna. Así como con el aumento de la condensación se hicieron más débiles las mareas y la rotación más rápida, del mismo modo se aceleró también la revolución en el sentido á ellas prescrito. Por eso los movimientos retrógrados de rotación de Urano y Neptuno pueden ser los restos de un estado primitivo y general de cosas dominante en todo el sistema y conservado por la ineficacia de las mareas solares á causa de su gran distancia.

10. Dirección. Orbita.—Laplace construyó, como Kant, su teoría sobre la *igualdad de dirección* de los movimientos y la situación igual de las órbitas de los planetas en-

tonces conocidos. Ciertamente se exagera al afirmar que Laplace dijera que apostaría cuatro billones contra uno, á que, si se descubría un nuevo satélite, tendría la dirección directa; pues esto sólo lo dice [1] con el fin de demostrar que, aplicando las leyes del cálculo de probabilidades al curso uniforme de los movimientos planetarios que le eran conocidos, tenía de su parte la mayor probabilidad. Pero como quiera que sea, la rigurosa uniformidad y regularidad del movimiento, frente á la irracional proporción de los períodos de revolución de los planetas, era la razón fundamental de la teoría. El cálculo de probabilidades es todavía muy favorable. Por cada 400 planetas, la probabilidad de situación y de dirección iguales es por casualidad igual á cero; así es que puede decirse con Laplace y Poissón que la duración del sistema planetario sería imposible en otra disposición cualquiera [2]. Si, pues, se prescinde de los satélites del ejemplo, no hay duda de que no se complica la teoría con las excepciones; pero con éstas se hacen muy dudosas las premisas. Por consiguiente, no puede excluirse la posibilidad de alguna otra influencia.

Ahora bien, ésta es mayor si, con Kant, desde el sistema solar se pasa al sistema cósmico. Proktor resume como sigue el resultado general de las observaciones astronómicas: «El sistema sideral es mucho más complicado y más vario en su estructura de lo que hasta ahora se había presumido; en una misma región del espacio estrellado coexisten astros de muchos órdenes de magnitud real; todos los órdenes de nebulosas, gaseosas ó estelares, de forma anular, elíptica ó espiral, existen dentro de los límites de la Vía Láctea, y, finalmente, todo el sistema está animado de movimientos cuyas leyes tal vez se conozcan algún día, aunque ahora se nos presenten todavía intrincadas para poder en-

(1) *Exposition du système du monde*, V, 6, 343. *Probabilités LXI: Oeuvres*, 1846, VI, 451; VII, LXXIV. *La Controv.*, 1885, 375. Perty, *Erinnerungen aus dem Leben eines Natur- und Seelenforschers des 19. Jahrhunderts*, 1879, 542.

(2) Humboldt, *Kosmos*, III, 629. Pesch, *Welträtsel*, I, 316. Wundt, *System d. Philos.*, 321, a. 1, según Laplace 1 : 536870912.

tenderlas[1].» La fuerza tangencial es inexplicable, y el movimiento de traslación de las estrellas fijas es todavía un fenómeno misterioso; de modo que la esencia de nuestro sistema estelar es todavía un hecho inexplicable.

No obstante esto, concedemos que la teoría tiene gran verosimilitud, y que en lo esencial explica convenientemente el desenvolvimiento del universo. Pero debemos hacer hincapié en la insuficiencia de las causas mecánicas. La dirección primordial del movimiento puede ser en sí indiferente; pero el *desprendimiento* de las masas particulares, la *uniformidad* de la dirección y la *igualdad* de la posición de nuestro sistema solar (plano ecuatorial) no pueden ser obra del acaso. Si para explicar la rotación se suponen, no una, sino muchas nebulosas, que al fin se precipitaron unas sobre otras y se dieron un impulso para la rotación, porque es de creer que su choque no fuera siempre central (Braun; véase Kant), no es menos inexplicable la igualdad de dirección del todo, porque sería preciso suponer lo más improbable, esto es, que todas las nebulosas se reunieron en una sola esfera gaseosa. Tan pronto como esto hubiera acaecido, se habría desvanecido la posibilidad de que, con la caída de otras nuevas, se hubiese acelerado el movimiento de las capas exteriores y ocurriera el desprendimiento final. Si la lenta rotación del cuerpo del Sol (25 días) y la rotación más rápida en el ecuador, han de explicarse sólo por la caída de tales nebulosas, siempre será incomprensible la dirección *igual* del movimiento. La gravitación hubiera conducido sencillamente á la formación de una inmensa mole. Por consiguiente, la rotación debe haber sido dada, la rotación meditada, y el fin prefijado. Tampoco es posible demostrar mecánicamente la simétrica relación numérica en ambos grupos de planetas[2]. Bessel atendió también á la relación entre el movimiento de la Luna alrededor de la Tierra y

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1882, 604. Pfaff, *Entwickl.*, 54, 186. En cuanto á Kant, K. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, III, 136.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1882, 90. Plato, *De legg.*, 967. Baer, *Studien*, II, 470,

el de rotación alrededor de su eje. También otras lunas de nuestro sistema planetario parece que tienen la misma igualdad de los movimientos planetarios, seguramente el satélite exterior de Saturno. Esto no puede explicarse genéticamente, sino por condiciones primitivas especiales.

Por tanto, hoy es permitido decir todavía con Platón: «Aunque parece que los que se dedican á la Astronomía deben hacerse impíos, porque lo atribuyen todo á causas que obran necesariamente, y no á la dirección de la voluntad divina, que sólo tiene por objeto lo bueno, ello no obstante, después de un estudio más profundo, debe suceder lo contrario, porque entonces se evidencia que la materia inanimada sólo puede obrar con tan exacta regularidad merced á la acción soberana de un espíritu supremo.» —«La sutileza de la naturaleza—dice Bacon—supera de varios modos á la sutileza del entendimiento y de los sentidos del hombre.» Por eso Baer observa con razón: «Un prodigio maravilloso y lleno de razón es para mí toda la formación del universo; mas si se procediese por causas no ordenadas según un plan preestablecido, sino que obraran ciegamente, entonces se tendría un prodigio mucho mayor, pero que repugnaría á mi razón, en lugar de rendirse llena de admiración ante él, como en el primer caso.»

11. Primer período de Kant.—Queda por observar que Kant concibió su teoría cosmogónica en su primer período, en el cual era completamente afecto al teísmo. Afirma resueltamente que la materia estaba ligada á leyes determinadas y que siguió un plan de perfección. «Puesto que se halla sometida á un designio sumamente sabio, necesariamente debe estar ordenada en tal armonía de relaciones por *una causa primera dominante;* hay, pues, un Dios, porque la naturaleza, hasta en el mismo caos, no puede obrar sino regular y ordenadamente.» (1) «Porque la

(1) Kant, *Allgem. Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755, editado por Kehrbach, 12; *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763. Véase Pesch, *Welträtsel*, II, 329. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, III, 149; IV, 488. Ulrici, *Gott. u. d. Nat.*, 447. Sasao, *Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffs bei Kant*, 1900.

actividad de la materia está ligada á leyes que en ella tienen su fundamento, pero que no nacen de ella; porque la mecánica de las fuerzas ciegas tiene consecuencias necesarias acordes entre sí; porque, en una palabra, brota del caos un cosmos, y la falta de razón no puede ser causa de la razón, por eso la causa primera del mundo no es la materia, sino Dios.» «Si en la constitución del universo hay orden y belleza, hay un Dios.» «Puesto que este orden proviene de leyes generales de la naturaleza, debe ser necesariamente efecto de la suprema sabiduría.»

Las modernas tentativas (du Prel, Scheiders) para substituir la teoría de Kant y Laplace por la teoría de la *lucha por la existencia* de los átomos del universo existentes desde la eternidad y dotados de movimiento, sólo tienen los inconvenientes de aquella teoría, pero no la experiencia en su favor. En esta interpretación mecánica, la teoría de Kant es «absolutamente falsa» (Faye), está «en contradicción absoluta con las leyes de la Mecánica» (Wolf), y tiene tan sólo «interés histórico.»

12. Acción recíproca de los cuerpos.—Es cierto que en Astronomía, en Física, en Química, en Geología, únicamente se trata con *fuerzas mecánicas naturales* y con *leyes físicas inmutables*. Pero, tocante á la formación del universo, ¿ha podido desenvolverse todo tan sencilla, necesaria y mecánicamente? En la Mecánica moderna hay una fórmula, la *fuerza viva*, para indicar la energía cinética, la capacidad de trabajo ó de producción de un cuerpo en movimiento, según su masa y su velocidad. La frase es expresiva, pero denota una analogía, y sirve para indicar las acciones recíprocas que ocurren entre los cuerpos en particular y los períodos de movimiento según la masa y la distancia. Los elementos obran solamente en unión con otros elementos, los átomos se influyen mutuamente, los cuerpos están sujetos á la acción de otros cuerpos, según las diferentes condiciones exteriores; pero, á su vez, aparecen como fuerzas y actividades que presuponen algo absoluto. Las fuerzas se manifiestan únicamente en la acción

recíproca. La atracción y la repulsión, la presión y la contrapresión, el empuje y la reacción son recíprocos. Según las circunstancias, se modifica el efecto, se acelera ó se retarda. En todo proceso mecánico, ejerce gran influencia el cambio de intensidad de las fuerzas aceleratrices, que están en relación recíproca y regular con la distancia. Por este medio, se engendra la energía en los cuerpos en movimiento, se aumenta ó se disminuye (1).

Este proceso, que supera el sencillo movimiento necesario natural, no puede explicarse sólo por el cambio de lugar, con el que está en relación. Este fenómeno se repite siempre en las mismas condiciones; pero la Mecánica no sabe dar la razón de por qué domina esta regularidad proporcional á las circunstancias, ni respecto del principio, para el cual se ve en el caso de admitir la «posición casual» de los átomos, ni aun respecto de la continuación del movimiento. Pero esta imposibilidad es tanto más importante cuanto en todo el universo domina la misma regularidad necesaria, así en lo grande como en lo pequeño, mientras que, en sí mismas, existen á millares las posibilidades, y en la teoría del acaso sería muy grande la probabilidad de que un fenómeno fuera eliminado por otro. La ciencia física ha renunciado hace mucho tiempo á inquirir la naturaleza de la materia y de la fuerza y el modo de su actuación; se ocupa solamente en las leyes del movimiento, con lo cual prescinde de dar una explicación armónica y satisfactoria del universo (2).

13. Asteroides. Neptuno.—Kant, en las analogías de la experiencia (constancia, generación, afinidad) realza la unidad *dinámica*, á la cual sólo hace posible la experiencia. «Bajo el nombre de naturaleza (en el concepto empírico) entendemos el orden de los fenómenos en su modo de existir, según reglas necesarias, es decir, según leyes. Hay

(1) Pesch, *Welträtsel*, I, 161, 402.

(2) Daniel, *Science d'hier et science d'aujourdhui: Ann. de phil.*, I, 1901, 672. En cuanto á Hoff, *Die Lagerung der Atome im Raume*[2], 1894. Bischoff, *Handbuch der Stereochemie*, 1894. *Stimmen aus Maria-Laach*, 1895, cuadro 7-9.

ciertas leyes, leyes *a priori*, para las cuales sólo es posible una naturaleza; las leyes empíricas sólo pueden tener lugar y ser reconocidas por medio de la experiencia y como consecuencia de aquellas leyes primitivas para las cuales solamente es posible la experiencia misma [1].» La ciencia física moderna llega *a posteriori* á las mismas consecuencias, pues también Kant prescribe que el estudio de la posibilidad real y de la realidad de las cosas empieza por la experiencia y el método conforme á las leyes del orden empírico de los fenómenos. Los axiomas dinámicos: «Nada proviene del acaso» *(in mundo non datur casus)* y «No existe la fatalidad» *(non datur fatum)*, sino una necesidad inteligente, dan á conocer la causa y el fin; los principios de la continuidad: «No se dan saltos» *(non datur saltus)*, y «No hay abismos ó lagunas» *(non datur hiatus)*, muestran la cohesión causal de toda la naturaleza.

Para producir un efecto duradero y regular según una dirección determinada, se requiere una disposición primordial, una ordenación mutua de los elementos, una capacidad de cada uno para ser determinado por el otro en su naturaleza especial y su estado, y viceversa. Si en la naturaleza no se hubiese dado un impulso superior, sería incomprensible el hecho de que todos los elementos se subordinasen á las mismas conexiones internas. La materia sola, abandonada á sus fuerzas, jamás produciría nada. La Física no nos abre camino para salir del primitivo estado gaseoso, ya que fuerzas físicas y químicas por sí solas, son incapaces de transformar aquel gas en astros separados [2]. Si en una máquina es defectuosa una parte, se elimina por la máquina misma y se suprime su esfera de acción, ó bien la máquina se entorpece y queda al fin parada. Pero ¿qué es una máquina artificial en comparación del universo dominado por *una* sola ley de movimiento, á la cual están subordinados inexorablemente todos los cuer-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 3, 3 C, *Kehrbach*, 200.
(2) Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 731. Thiele, *Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit*, 1895, 482.

pos grandes y pequeños, próximos y lejanos? Laplace observa, respecto á nuestro sistema planetario, que otra disposición cualquiera conduciría á un choque general.

El primer día del siglo XIX (1.º de Enero de 1801), Piazzi, en Palermo, tuvo la suerte de descubrir el primero de los *asteroides*, Ceres, en el gran vacío que existe entre Marte y Júpiter, en el cual se buscó largo tiempo un planeta desconocido [1]. Su descubrimiento fué conocido lo suficientemente tarde en Alemania, para que el joven filósofo Hegel publicara su *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, en la que hacía mofa de los astrónomos que seguían una ruta falsa, pues conforme á ciertos fundamentos irrefutables de la razón, era cierto que no había más que siete planetas. Leverrier, casi al mismo tiempo que el inglés Adams [2], en 1846, por el simple cálculo fundado en leyes astronómicas, demostró la existencia de otro planeta más lejano; el descubrimiento de Neptuno por Galle, ocurrido en el mismo año, confirmó brillantemente el cálculo de Leverrier. Ahora bien, esta maravillosa mecánica celeste, cuya precisión matemática sirve de modelo á toda la Mecánica, ¿puede ser obra del acaso? No. Así como el universo es incomprensible sin una causa eficiente, no admitir una causa final, sería para nuestro entendimiento un enigma indescifrable.

«Si el mecanismo de las leyes naturales no fuese teleológico—observa E. de Hartmann,—no habría mecanismo alguno de leyes ordenadas, sino un caos confuso de potencias irracionales [3].» A pesar de todo el progreso en la explicación matemática y mecánica, queda subsistente la máxima de Aristóteles: «Imaginaron todo el cielo como una armonía y un número.»

14. Fuerzas y leyes naturales.—Las *fuerzas de la naturaleza*, que son fuerzas contingentes, necesitadas de

(1) Goethe, *Werke*, XIII. 244 (*Lichtenberg*). Pohle, *Sternenwelten*, 332.
(2) *Nat. u. Offenb.*, 1895, 132. El planeta que Leverrier había calculado de antemano entre Mercurio y el Sol, fué también descubierto por Lescaubault y Watson (Vulcano).
(3) Véase Pesch, *Welträtsel*, I, 368.

impulso recíproco, nos son desconocidas en su esencia; las *leyes naturales* presuponen la regularidad de los fenómenos; son abstracciones de nuestro entendimiento. Aunque algunas de las que más se refieren á las propiedades de las cosas y á las causas de los fenómenos, no hubieran sido suprimidas por investigaciones posteriores, y aunque no hubieran sido otras profundamente modificadas y debilitadas en su valor por las excepciones, como la ley de la presión del aire de Boyle y Mariotte, [1] en sí y por sí serían fórmulas, no completamente libres de apriorismos, adquiridas y abstraídas por inducción completa para la consideración de la naturaleza, pero no la demostración del *por qué* y del *cómo*. Sólo tienen valor dentro de los límites en que residen los hechos que conducen á su descubrimiento ó comprobación. Pueden ser ordenadas en sistema y unidas en un todo racional y lógico; pero en sí no son más que nombres, palabras, sonidos. Son únicamente medios para el fin, y en esto estriba la razón de su existencia. Sirven para mostrar en la realidad las *ideas* que están en el fondo de las cosas y dominan su desenvolvimiento. «Si por medio de nuestra inteligencia tratáramos de hacer evidente el *por qué* de las cosas, no habría ya ninguna ciencia física ni astronómica [2].»

Las leyes principales están sólidamente asentadas y constituyen la base de nuestra ciencia; pero esto no demuestra que las cosas no puedan estar determinadas de otra manera. La conservación de la energía, de la fuerza y del movimiento, pertenece al estado del universo, pero no entraña en sí misma ninguna necesidad. La ley no debe ser por necesidad lo que es, no es necesaria. Una «necesidad hipotética y física», como antítesis de la necesidad

(1) Liebmann, *Anal, d. Wirkl.*, 248. *Nat. u. Offenb.*, 1895, 576. Schneider, *Geisterglaube*, 337. L. Meyer, *Die modernen Theorien der Chemie*[5], 1886, 96. Pfaff, *Entwicklung*, 82. Drummond, *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*, 1886, 4. Schneid, *Naturphilos.*, 398, considera de diverso modo las leyes de la naturaleza. Pesch, *Welträtsel*, I, 219, 228, 291.

(2) Nägeli, *Abstammung*, 581. Ulrici, *Gott u. d. Natur.*, 47, 503, 638. *Ueber die Idee Gottes als Gesetz.* Staudenmaier, *Dogm.*, III, 85.

absoluta y metafísica, sólo puede comprenderse como disposición para las relaciones con otros cuerpos; pues la ley no está en la fuerza ni en la potencia, sino que regula los efectos de ellas, cuando no quiere entenderse por ley la idea eterna de Dios que se realiza en todas las cosas, pero que sólo mediante ellas puede ser conocida por nosotros.

15. Los elementos.—Precisamente la ciencia física moderna ha confirmado de nuevo lo que ya habían adivinado los antiguos; esto es, que así las substancias armónicamente operantes en el curso de la Naturaleza, como las leyes que lo regulan, son tales que de ellas había de originarse la admirable finalidad de los productos normales. Los *elementos* (unos 70) forman un sistema periódico, cuya determinación teórica condujo á D. Mendelejeff (1869) á la suposición de elementos desconocidos aún, de los cuales se han encontrado ya tres, el galio (1875), el escandio (1879) y el germanio (1886). Las otras lagunas se llenaron en parte con nuevos descubrimientos. El argón y el helio no encuentran lugar en la serie; pero al contrario, los elementos hallados en el aire (el criptón, el neón, el metargón, el xenón y otros) han hallado el sitio supuesto conforme al sistema periódico.

16. Ley de la conservación de la energía.—La misma ley de la *conservación de la energía*, la conquista más genial de la Filosofía empírica, contribuye también á aumentar nuestra admiración (1). Si toda la economía de la Naturaleza está dispuesta de manera que toda fuerza, por pequeña que sea, debe obrar, según las circunstancias, en esta ó en aquella forma, como movimiento mecánico, térmico, óptico, eléctrico ó magnético, y debe contribuir á la

(1) Heller, *Geschichte der Physik*, II, 61. Ulrici, loc. cit., 199. Dressel, *Energie und Entropie: Stimmen aus Maria-Laach*, 1890, cuad. 6 7. Ehrhardt, *Mechanismus u. Teleologie*, 1890. Sobre los elementos, L. Meyer, *Die modernen Theorien der Chemie*. Acerca de *Mendelejeff*, *ibid.*, 173. *Nat. u. Offenb.*, 1883, 19; 1887, 65; 1897, 433. Sobre los nuevos elementos: *Jahrb. d. Naturw.*, 1902, 88. Gutberlet, *Monismus*, 11. V. Meyer, *Ueber die Probleme der Atomistik: Vortrag auf der, 67. Versammlung deutscher Naturforscher*, *Lübeck*, 1895.

acción complexiva del universo, el cual, en substancia y en fuerza, posee, cualitativa y cuantitativamente, una medida fija, ni la casualidad ni la necesidad son ya bastantes para explicar la cooperación de todo hacia un fin común. En todas partes tropezamos con la cadena causal mecánica que jamás ofrece interrupción; siempre vemos tan sólo la conexión exterior y no la causa por la cual se entrelazan armónicamente los anillos. La «casualidad» es únicamente la confesión de nuestra ignorancia; la «necesidad» conduce en definitiva á la finalidad; porque lo que obra necesariamente, debe cooperar á un fin preestablecido, puesto en la naturaleza de las cosas. La fuerza que ordena al fin, está ya en acto antes de empezar la necesidad, puesto que la combina y la pone en movimiento. La exacta combinación y la consecución segura del fin, demuestran que aquí no hay nada fortuito y que la necesidad está subordinada á la finalidad. Si, pues, consideramos todos juntos los fenómenos particulares del orden causal mecánico de la Naturaleza, aparecerá más evidente la finalidad. Este orden presupone un mecánico del universo, que niveló las fuerzas de la materia para que resultara un mundo racionalmente ordenado [1]. No se sale de la hipótesis de una distribución determinada de los átomos primitivos y de la necesidad de dotarlos de propiedades absolutamente determinadas. Sin orden de fines no se comprende nada.

De qué manera puede combinarse el *principio teleológico* con el *mecánico*, es en definitiva sólo cuestión de interpretación; pero que tal principio se encuentra desde el origen en el fondo de todo movimiento, de todo mecanismo, únicamente puede combatirlo quien sólo se detiene en los efectos particulares del mecanismo externo, como el técnico que estudia aisladamente las partes de una máquina, pero que no tiene idea del conjunto. El obrero que año tras año fabrica siempre la misma parte de

(1) Véase San Atan., *C. Gent.*, c. 36. Kant, *Allgem. Naturgesch.*, edición de Kehrbach, 9. Maupertuis, *Loi de la Moindre action. Essai de cosmologie*, 1751. Erdmann, *Arch. Gesch. d. Philos.*, 1889, 336; *Gesch. d. Philos.*, II⁴, 282.

una máquina ó de una obra de arte, llega á perder la noción de la importancia de la parte para con el todo, y aun él mismo se considera como una parte de la máquina en el inmenso engranaje de la naturaleza. Esto mismo sucede al investigador que sin cesar persigue siempre lo exterior de un fenómeno físico. Tiene en su mano las partes, pero no encuentra el hilo que todo lo une.

Existe una comparación vulgar muy apreciada por los teólogos físicos del siglo XVIII, comparación cuya exactitud no supo negar el mismo Rousseau: «Como el reloj presupone un relojero, la obra maravillosa del universo presupone un *artífice*». Los Santos Padres tomaron con frecuencia de Cicerón el ejemplo de una ciudad ordenada. Kepler, en su *Prodromus* y en su *Harmonia mundi* llama la atención acerca de la relación del arte con la naturaleza. Dios, á la manera como nuestros arquitectos, construyó con regla y medida el edificio del universo, y todo con tal armonía, como si el arte no imitara á la naturaleza, sino como si Dios mismo hubiera tenido en la mente la manera de edificar del hombre, y hubiera prefigurado los más perfectos modelos. Precisamente la elevada sabiduría del Creador se revela en haber ordenado las fuerzas aisladas con leyes fijas para un fin único, sin que en todo momento deba venir en su ayuda. Una vez creado el mundo, el filósofo debe contemplarlo como un reloj, dice Boyle. Considerada á esta luz, la teoría de Kant-Laplace nos ofrece de la sabiduría del Creador una idea más profunda que las otras teorías, las cuales están obligadas á admitir, en los particulares y los múltiples cuerpos celestes y en los muchos períodos sucesivos de evolución, una intervención siempre nueva del Creador. Sea esto dicho—observa Braun—[1] con relación á ciertos sabios que, si es lícita la expresión, tienen demasiada fe, y en todas partes prevén peligrosas innovaciones.

---

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1885, 172; 1887, 258. Gutberlet, *Naturphilos.*, 79. Ulrici, *Gott u. d. Nat.*, 489. Boyle cit. por Lasswitz, *Gesch. d. Atomist.*, I, 270. Hertling, *Prinzip des Katholizism. u. die Wissensch.*, 1899, 30. Schopenhauer, *Werke*, V, 152. Contra Braun Hahn, *Die Entst. d. Weltkörper*, 128, 134.

Schopenhauer saca dos consecuencias de la teoría de Kant-Laplace. «En primer lugar, de la esencia de todas las cosas nace una armonía, en virtud de la cual las fuerzas físicas primordiales, ciegas, brutales y bajas, guiadas por las más rígidas leyes, mediante su conflicto con la materia, bajo la cual operan en común, y por las consecuencias accidentales que las acompañan, han constituído nada menos que los fundamentos de un mundo, y con admirable habilidad lo han aparejado para que sea lugar de nacimiento y mansión de seres vivientes, con tal perfección como quizá no hubiera podido hacerlo la meditación más sabia, bajo la dirección del entendimiento más perspicaz y de los cálculos más profundos. Vemos, pues, aquí de qué modo tan sorprendente concurren al resultado la *causa efficiens* y la *causa finalis*, la αἰτία ἐξ ἀνάγκης y la χάριν τοῦ βελτίονος de Aristóteles, cada una independientemente de las otras.» «La segunda consideración metafísica ocasionada por dicha cosmogonía, es sencillamente que aun la explicación *física* del origen del mundo, por considerable y magnífica que sea, nunca puede apagar el deseo de una explicación *metafísica*, ni ocupar el lugar de ésta. Al contrario, cuanto más se profundiza el *fenómeno*, más claramente se ve que nos hallamos siempre en presencia de un fenómeno, no de la ciencia de las cosas en sí mismas.»

17. Calor. Aire.—Cuando nos ponemos á considerar las benéficas fuerzas y leyes que obran en la naturaleza perfecta, á la cual el sistema solar gobierna con su luz y calor, vemos que la finalidad ejerce su influencia en el todo como en las partes más pequeñas. ¡Cuán importante es el *calor* en la economía de la naturaleza! (1). Todos los movimientos del aire y del agua son regulados por el calor; el estado de los ríos y de los lagos se determina por él en las diferentes épocas del año. Recientemente se ha descubierto en el bismuto un segundo ejemplar de la sorprendente excepción de que el agua alcanza su mayor densi-

(1) Kant, *Naturgesch.*, 8. Baer cit. por Stölzle, *E. u. Baer*, 100.

dad á los $2^1/_2$° (el agua del mar á los 0,45°); pero esto no impide que nos maravillemos de la admirable ley, tan fatal para el mecanicismo puro, por la cual los lagos y los ríos no se hielan hasta el fondo. No menos importante es la propiedad de la congelación para el suelo, para la tierra laborable. Por medio de ella, ásperas rocas se hacen poco á poco capaces de cultivo, y se hienden los terrones para hacerse fecundos. ¡Cuán grande es la importancia del calor especialmente para todo cultivo, para la alimentación y para el vestido del hombre! Otro tanto puede decirse del *agua*. Esta es indispensable para las plantas, los animales y el hombre. Regula la temperatura del aire, cuando en forma de vapor vuelve desde el mar al mismo lugar de donde antes cayó como lluvia. Las plantas se encargan de que este vapor acuoso sea devuelto á la tierra, ya que la evaporación en los bosques origina el enfriamiento de las capas atmosféricas, lo cual favorece la formación de nubes.

Ya hemos indicado la conexión del agua con el *aire*. Al hablar de la adaptación en general, indicamos el oficio de ambos elementos en beneficio de la vida orgánica [1]. Su composición no se explica por adaptación, como tampoco se explica la conformación de las plantas con sus poros para el aire en la cara inferior de las hojas, ó la disposición de los diferentes órganos respiratorios en los animales, desde las tráqueas de los insectos hasta los pulmones del hombre. Se observa, en efecto, en algunos animales inferiores (crustáceos) cierta irregularidad en el aparato de la respiración; pero ésta sólo puede hacerse valer contra la existencia de un orden en todo y por todo sistemático de este órgano en el reino animal, y únicamente como excepción insignificante, pero no contra su relación con los elementos. Quien en esto niegue la finalidad, renuncia por completo al *por qué* y al *cómo*.

(1) Véase asimismo Teod., *Graec. aff. cur.*, 4 (Migne P. G. LXXXIII, 419): Nos atrevemos á decir que maravilla sobre maravilla, no es maravilla ninguna, pues donde obra Dios, antes conviene alabarlo con todas las fuerzas que maravillarse de su obra.

18. Luz.—Mucho más podríamos decir de la *adaptación* de los organismos y de los órganos al mundo exterior. Recordaremos tan sólo cómo están dispuestos los órganos de los sentidos para recibir la acción de los medios. El ejemplo más hermoso nos lo ofrece el *ojo*. ¡Qué maravillosamente está formado, con la esclerótica y la pupila, con el cristalino que quiebra los rayos luminosos, el humor vítreo, la retina y sus delicadísimas ramificaciones, para hacernos percibir, no sólo la luz y el color, sino también la forma de las cosas! ¡Qué milagrosamente se corresponde la constitución fisiológica del organismo con las ondas etéreas y con sus leyes! «¿Quién puede hablar aquí de un juego del acaso en la formación del organismo, donde miles de millones de células cooperan en posiciones tan distintas para que podamos ver? ¿Quién puede atribuir á un capricho de la casualidad estas formas del ojo, tan convenientemente dispuestas con arreglo á las leyes de la refracción de las ondas etéreas?

Verdad es que Helmholtz ha tratado de representar el ojo como un instrumento óptico imperfecto; pero Tscherning ha mostrado recientemente que el ojo, en lo que respecta á la distribución de la luz, es superior á todo instrumento dióptrico y aun á la lente más sencilla, puesto que sólo se pierde para nosotros poco más del 25% de la luz incidente, y aun la luz perjudicial se reduce también á un mínimo. Lo mismo podría decirse de muchos órganos y organismos. Las relaciones con los elementos, con el ambiente, son tan sorprendentes, que Dubois-Reymond asombra aun á los más rígidos partidarios de la causalidad mecánica, con la descripción de los peces eléctricos.

19. Cristales.—San Atanasio, fundado indudablemente en la noción que en aquel tiempo se tenía de los elementos, hace una hermosa descripción del orden que reina entre ellos, aunque estén mutuamente en lucha: «Y no lucha cada uno con el otro por su propia ventaja, sino que, reconociendo al Señor, que los ha reunido, viven juntos en perfecta unidad, opuestos en su naturaleza, pero armoni-

zados por la voluntad que los guía. Pues si no existiese una voluntad superior que los mezclase, ¿cómo juntarse y unirse lo pesado con lo ligero, lo seco con lo húmedo, lo curvo con lo plano, el fuego con el frío, ó, en fin, el mar con la tierra, el sol con la luna, los astros con el cielo y el aire con las nubes, si cada elemento tuviese naturaleza diversa de los demás?»

Nosotros concebimos de otro modo los astros y los elementos; pero sus mutuas relaciones son cada vez más maravillosas. Y aun la formación de algunos cuerpos físicos, su composición de los simples, y su diverso proceder según las condiciones de temperatura y de luz, muestran una regularidad admirable. Esto aparece singularmente en los *cristales*, á los que no puede atribuirse ninguna razón de adaptación. ¿Dónde, sino en la Teleología, ha de hallarse el motivo de la forma en sí de cada cristal y de los diferentes sistemas? Séanos permitido recordar solamente el fenómeno de la isomería en conexión con toda la teoría atómica de la Química moderna. Los simples procesos químicos nos permiten realmente penetrar en lo interior de la naturaleza, en donde «ningún espíritu creado penetra.» La concatenación ideal de la materia es cada día más evidente. En lo referente á la mineralogía y al orden de las substancias elementales, el mismo Darwin no conoce ninguna relación de la clasificación á una serie genealógica, ni el motivo de por qué se descompone en grupos.

Y si no se admite que las masas calcáreas y las silíceas son elaboradas por los animales, no como simples corazas de defensa, sino como cubiertas cuyos colores y dibujos no pueden tener más que un fin estético, será inútil buscar en otra parte una explicación satisfactoria. Se ha encontrado recientemente en plantas microscópicas, en las *diatomáceas*, una delicadeza de estructura y una regularidad de formas, que causan admiración. «En ninguna clase de formaciones orgánicas existe tan gran número de figuras geométricas regulares: triángulos, cuadriláteros, polígonos regulares, especialmente exágonos, círculos». El di-

cho de Bronn de que en las conchas de los caracoles se puede reconocer la *natura geometricans* tan bien como en los cristales, es aplicable á las diatomáceas [1]. La relación mutua de los mundos orgánico é inorgánico muéstrase también en que las pequeñas envolturas de caliza y sílice debieron contribuir á la formación de grandes capas de la corteza terrestre, de igual manera que todavía hoy las lombrices de tierra facilitan la formación del suelo laborable.

II. La finalidad en la naturaleza orgánica

20. Naturaleza orgánica. Huesos.—Pero donde mejor aparece la finalidad es en la *naturaleza orgánica*, en la cual, mientras las causas eficientes se hallan envueltas en sombras y son más creídas que vistas, la finalidad resulta evidente de la observación y es indispensable para la Biología [2]. Ya la sola palabra organismo, de la que hacemos uso tan frecuente, da idea de una forma ordenada, en la cual, las partes singulares, los «órganos» (instrumentos), cooperan armónicamente á un fin determinado que reside en el organismo. En la naturaleza inorgánica, el impulso hacia el fin está ordenado hacia afuera, hacia cuerpos extraños; en la orgánica, hacia la perfección del propio organismo como fin principal de su actividad. La delicada estructura del cuerpo de la planta, que hace posible lo mismo la consistencia necesaria que la fácil circulación de la savia, así como la osamenta del animal que, construída con más solidez ó más ligereza, según el género de vida, ofrece á los músculos el punto de apoyo y sostiene y mueve todo el cuerpo, corresponden de la manera más perfec-

(1) Pfeifer, *Nat. u. Offenb.*, 1887, 432; 1897, 348. A. Schmidt, *Atlas der Diatomazeenkunde*², 1887. Keller, *Reisebilder aus Ostafrika und Madagaskar;* véase *Nat. u. Offenb.*, 1889, 232. Sobre la Química, v. *ib.*, 1881, 205 257. L. Meyer, *Die modernen Theorien der Chemie*, 215.

(2) Bastian, *Fragestellungen über Finalursachen*, 1894. *Arch. Anthropol.*, 1894, 486. Pesch, *Welträtsel*, 1, 252, 358. Baer cit. por Stölzle, *E. v. Baer*, 102, 133. Reinke, *Die Welt*, 250. Wundt, *System d. Philos.*², 1897, 313. Keutel, *Ueber die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer*, 1897.

ta, aun dentro de aparentes irregularidades, á las diferentes necesidades de los seres vivientes. Todas las partes concurren eficaz y armónicamente al fin del conjunto, y así, cuando se llamó al organismo «máquina natural», se reconoció la idea del fin, porque la máquina nace de la idea del inventor.

Cuanto más progresan las ciencias exactas, más claro se ve que las leyes de la Mecánica reciben la aplicación más perfecta en el organismo animal. La *ley de la palanca* aparece en primer término en el cuerpo animal y precisamente en una de sus facultades distintivas, en el movimiento interno y externo. La disposición de los órganos animales para el movimiento es perfectísima, es un modelo insuperable de máquina. Cuvier describió la simétrica construcción del esqueleto como modelo arquitectónico, y Spitzer se ve obligado á reconocer que el edificio óseo, que corresponde á los principios de la Mecánica, aun en lo más pequeño é insignificante, y que es capaz de la mayor fuerza con la menor masa, es algo á lo cual no alcanza el poder de la selección. La curación conveniente en las fracturas de huesos, así como la facultad de reproducirse en general, se burlan de toda aplicación mecánica. Los corpúsculos blancos unicelulares de las sangre, los fagocitos, cuidan de la conservación del organismo, mediante la eliminación de las substancias corrompidas, en heridas, llagas, etc. (1).

21. Estructura de los tejidos.—También los *tejidos*, lo mismo que los huesos, muestran una disposición absolutamente encaminada al fin. Tales son, por ejemplo, el desarrollo de las fibrillas de los tejidos conjuntivos en los nervios y en los fascículos, la distribución de las fibras musculares (iris, tímpano), el canal digestivo, la vejiga y otros «por los cuales siempre se ejecutan del modo más perfecto los fines de las respectivas funciones». Cada fibra nerviosa es una obra de arte; esto no obstante, ha de examinarse

(1) Pesch, *Welt.*, I, 255. Reinke, *Biol.*, 74. Weismann, *Vortr.*, II, 1.

con ayuda del microscopio, y de ellas hay una cantidad incontable en el sistema nervioso. En el nervio óptico, que apenas tiene el espesor de un hilo, se cuentan de 80 á 120.000 fibras. En la substancia gris de la corteza cerebral hay aproximadamente mil millones de fibras nerviosas. Con medios, pequeños al parecer, ha alcanzado la «naturaleza» la mayor perfección.

Otro tanto ocurre con los vasos sanguíneos y linfáticos. «Estas y otras formas histológico-anatómicas, por muy oportunas que parezcan, no pueden atribuirse á la selección de Darwin; pues la gran variabilidad individual que domina en estas formaciones, sin menoscabo de la perfecta finalidad del todo, en ningún caso nos permite suponer que todo conjunto de fibras musculares y tejidos conjuntivos, todo principio vascular en cualquier lugar del cuerpo animal, se haya conservado y se herede constantemente por obra de la lucha selectora por la existencia, á causa de la utilidad de ellos; al contrario, las condiciones histológicas y anatómicas despiertan la idea de una causa más general, que perfecciona siempre y por sí sola la estructura ordenada á un fin.»

Esta es la causa que halla Spitzer, según Roux[1], en la lucha de las partes dentro del organismo y en el «efecto trófico de los estímulos funcionales». El uso y el no uso son decisivos, pero no como sostiene Lamarck por causa de la herencia, sino por nueva formación en cada individuo. Con esto cree Spitzer haber alejado felizmente el «espectro de la teleología»; pero mientras tanto, en nada ha explicado la finalidad, tan evidente y universal en animales pequeños y grandes en todas sus partes. De la pura lucha, de la carencia de finalidad, no puede nacer lo teleológico. Todos los individuos, en todas sus partes, desde su nacimiento hasta su desarrollo, están dispuestos y ordenados por naturaleza á su fin. Es fácil hacer, con Dubois-Reymond, la «totalidad de los seres vivientes, al par que

---

(1) Véase Weismann, *Aeussere Einflüsse*, 6; *Neue Gedanken*, 11.

el individuo, semejantes á una máquina que se perfecciona por sí misma», pero es imposible explicarlo. Esta máquina debería haber nacido por sí sola y ser automática. Por tanto, la teoría de la selección no satisface la necesidad filosófica de ver resuelto el gran problema de la teleología, para aquel que no quiere conceder «lo que científicamente no podemos admitir», esto es, que el orden de los fines tiene un origen distinto del orden mecánico. El Newton que lograra hacer comprensible por leyes físicas ni aun la creación de un tallo de hierba, no ha aparecido en la persona de Darwin, como observa Häckel contra las dudas de Kant, y es tanto menos de esperar, cuanto Häckel, á pesar de la teoría de la selección, debe recurrir á la imaginación y á la reminiscencia para apuntalar su sistema.

22. Leyes matemáticas.—Modernamente se ha descubierto que en el reino vegetal y en el animal está determinada la estructura por ciertas leyes matemáticas. Conocida es, pero, á pesar de las tentativas para explicarlo todo por la presión y la elasticidad (Schwendener) (1), no se ha explicado todavía la disposición ordenada de las hojas según la serie de Lamé (1, 2, 3, 5, 8, 13, etc.), de la cual se encuentran también analogías en las conchas, en las libélulas, etc. Sólo cuando existen disposiciones y condiciones, se obtiene también la posición más favorable para el aprovechamiento del espacio. El «corte áureo», que tiene correlación con esto, aparece como ley en la distribución de las ramas y de las hojas, y en los miembros del animal y del hombre como principio formal que, combinando la variedad con la unidad, satisface especialmente el sentimiento de lo bello. Las obras de arte están formadas inconscientemente conforme al orden del organismo y han contribuído al conocimiento de este último (2).

(1) Véase *Stimmem aus Maria Laach*, II, 1899, 97.

(2) Zeising, *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers*, 1854; *Der goldene Schnitt*, 1884. Pfeifer, *Der goldene Schnitt*, 1885. Véase *Nat. u. Offenb.*, 1885-1887; 1889, cuad. 8-10; 1892, cuad. 10-11; 1897, cuaderno 6-7. Gutberlet, *Naturphilos.*, 133; *Der Mensch*, 133.

La misma idea reaparece modificada gradualmente en todas las formas. En proporción, son muy pocos los elementos que contribuyen á la formación de las plantas y de los animales; los fundamentales son los cuatro organógenos: oxígeno, hidrógeno, carbono y nitrógeno. Ahora bien, así como con las 24 letras del alfabeto se forman todas las palabras y oraciones de un idioma, también son innumerables las combinaciones de los elementos de la serie orgánica. Mas así como el acaso no lograría componer con las 24 letras una *Ilíada*, una *Odisea* ó una *Eneida*, tampoco el acaso sabría crear un ser orgánico con los elementos [1].

23. Necesidad y finalidad de la naturaleza.—Aunque observemos la vida orgánica en procesos particulares, en todas partes vemos la *necesidad natural subordinada y sirviendo á la finalidad*. La naturaleza inorgánica se encarga de ofrecer la nutrición al tejido celular, á las raíces y á las hojas, las cuales saben apropiársela y retenerla. La raíz de las *plantas*, con sus delicados hilillos capilares, chupa las substancias disueltas en el agua, y precisamente las que le son más útiles, según su naturaleza de plantas, silíceas ó calcáreas, y el suelo á su vez tiene la facultad peculiar de retener estas substancias aunque esté empapado de agua. El movimiento de nutrición permite á la raíz ahondar en la tierra mientras puede, siguiendo la dirección que le ofrece menor resistencia. Por esta razón, compara Darwin la punta de la raicilla con el cerebro. El «geotropismo» la excita á penetrar más hondo y á satisfacer la necesidad de la humedad. El heliotropismo de la parte de la planta expuesta á la luz, que dirige la acción, está en relación con la circunnutación. También son testimonio de la teleología la ascensión de la savia, la evaporación en las hojas, la formación de las substancias orgánicas por la clorofila, las flores y los frutos [2].

---

(1) Epicuro cit. por Bäumker, *Materie*, 314. Ennio cit. por Cicerón, *De nat. deor.*, 2, 37. Fénélon cit. también por Rousseau, *Emile*, III, 39.

(2) Klimke, *Die Zweckmässigkeit im anatomischen Bau und Leben der Pflanze: Nat. u. Offenb.*, 1902, 21.

El *animal* toma el *alimento* que le es provechoso, y éste encuentra una serie de aparatos que lo trituran y ablandan, para conducirlo al esófago, el cual, favorecido por los movimientos de deglución, traslada al estómago la masa ablandada por la saliva. La membrana mucosa del estómago segrega el jugo (pepsina) que transforma el alimento en quimo, mientras que los movimientos peristálticos de este órgano procuran hacer la mezcla correspondiente. Atravesando el píloro, entra en los intestinos delgados; el quimo se transforma en quilo bajo la acción de la bilis y del jugo pancreático, y absorbido por los innumerables vasos linfáticos, es enviado á la sangre. Solamente los restos no asimilables emprenden más largo viaje por el intestino recto.

A realizar la nutrición coopera armónicamente una complicada serie de aparatos; otra semejante podría describirse para el proceso de la respiración y otra para el de la reproducción. Si apreciamos individualmente los actos de estas funciones, se ve que tienen aplicación las leyes generales de la Química y de la Física; pero considerada la serie ordenada y la conexión del todo con las partes, se revela un vínculo misterioso que todo lo encadena. Los procesos vitales parecen como dirigidos por una mano invisible en el camino que siguen, en el orden que los armoniza. Y esto sucede en cada individuo según su especie, en todos los individuos, en todo el reino animal y, por analogía, en todo el reino vegetal. En las amibas unicelulares, en las que todo el mecanismo de su construcción y de su función está á la vista, nada hay que permita atribuir el proceso vital á la lucha de los tejidos muscular y nervioso; pues no existen tejidos ni filamentos; todo es protoplasma puro, sin tabiques, y, ello no obstante, su sencillo proceso se realiza como en todo el reino animal.

24. Proceso de la nutrición.—Si aquí se tratara solamente de una *máquina*, sería una máquina que obra segura y automáticamente, que se forma, se mantiene y se nutre á sí misma, y que, por el cambio de substancias, sabe atender á la renovación y robustecimiento de sus palancas

y ligaduras. ¡Máquina verdaderamente maravillosa! La analogía del arte no llega á tal punto, no explica lo característico de estos fenómenos y mucho menos la autoorganización. Sólo podemos comprender el mundo orgánico, si tomamos el todo como causa de las partes [1]. Y como la analogía con la obra de arte obliga á admitir en el organismo la igualdad del fin y la estabilidad de la idea como razón suficiente, también la diferencia obliga á suponer una fuerza inmanente que obra por un fin.

La comparación de la vida con la *antorcha encendida* es antiquísima. La llama de la vida viene alimentada por la adición de materia que proporciona la boca y el estómago. Pero si analizamos el proceso de la llama de una bujía, en la cual el oxígeno y el calor efectúan la transformación del carbono en ácido carbónico, no tendremos otra cosa sino lo que constantemente y con más sencillos medios se realiza en nuestros pulmones. Con esto ni siquiera se explica la disposición del aparato respiratorio, y menos aún la circulación doble que provee á la respiración y á la renovación de la sangre. Existe el proceso químico, pero sirve como medio y término á un sistema de fuerzas vitales. También los ejemplos del mundo inorgánico, en el que aparecen efectos grandiosos de inercia y de combinación de fuerzas, son muy inferiores á las funciones vitales más sencillas, las cuales llevan en sí el principio del movimiento y el fin de la propia actividad.

25. Actos instintivos.—Esta particularidad resalta más aún en los actos relacionados con el *movimiento espontáneo.* El *insecto* vuela hacia la planta que parece hecha á propósito para su nutrición, aunque jamás la haya visto antes. El animal acuático se lanza en el acto al agua; el animal terrestre se mueve con viveza en el suelo. El animal herbívoro busca la hierba y el arbusto y va directamente hacia las plantas correspondientes á su especie; el

(1) Kant cit. por Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, IV, 480, 490. Spitzer, *Beiträge*, 47. Schütz, *Ueber die Bewegungen der Pflanzen: Nat. u. Offenb.*, 1881. 310. *Jahrb. d. Naturw.*, 1898, 171.

carnívoro se dedica á la caza ó se pone en acecho. ¡Qué maravillosas son en algunos casos las disposiciones para esta caza! [1] Considérese sólo el cubil en que la hormiga-león prende su presa viva, ó la red que teje la araña para fascinar á las moscas zumbadoras. ¿No es digno de admiración que este minúsculo insecto, con el objeto de alimentarse, evidencie su gran habilidad artística y sepa preparar ingeniosas astucias para la caza de sus víctimas? El artístico tejido, vario como las diferentes especies de arañas, sólo se comprende admitiendo una disposición especial, un fin previamente señalado. La araña tejedora, no sólo en su labor ordinaria, sino principalmente en la recomposición de la red, trabaja conforme á los más altos principios de la finalidad mecánica, obra «indudablemente con profunda reflexión [2].»

Que la araña está dispuesta ya para su fin, lo demuestra el hecho de que ella se pone en acecho en su escondite, para salir aceleradamente como un raptor, en cuanto alguna mosca, volando descuidada por allí, cae en la red. La resistencia de los prisioneros se vence con algunos mordiscos, y son arrastrados á un encierro seguro. Cuando la araña está en completa hartura y realiza alguna caza, envuelve á la víctima en una red y la guarda para cuando le sea necesaria. En animales más elevados, encontramos también fenómenos semejantes, por ejemplo, en ciertos perros y aves (esmerejón, abejaruco). Nadie puede negar aquí la verdadera finalidad; ¿y dejaríamos de estar autorizados para deducir de esto una finalidad ideal? Pero esto no es más que un ejemplo entre los innumerables hechos que se ven en el mundo de los insectos.

Aquí halla su explicación todo lo que antes dijimos del instinto. Los *actos instintivos* no pueden explicarse por el mecanismo ni por la adaptación ni la costumbre, pues son

---

(1) Pesch, *Welträtsel*, I, 245. *Jahrb. d. Naturw.*, 1896, 132.

(2) Eimer, *Entstehung*, I, 313. *Nat. u. Offenb.*, 1881, 164. Wundt, *Menschen u. Tierseele*, 424. Scherer, *Biologisch-psychologischer Gottesbeweis bei Reimarus*, 16.

testimonio de altísima finalidad sin conocimiento del fin. Todo animal posee cierto instinto del arte, sin razón interna, desde su nacimiento, mientras que el hombre necesita la educación. Por este motivo, la vida animal es el mayor prodigio de la Creación; por una parte, las obras más maravillosas en forma de trabajos complicadísimos, y, por otra, carencia empírica de causas naturales. *Animal agitur, non agit*, el animal se deja obrar, no obra, dicen los escolásticos.

La máxima de Pflüger: «La causa de toda *necesidad* de un organismo vivo, es á la vez la causa de la satisfacción de dicha necesidad», tampoco ofrece la clave apropiada para descifrar el enigma de la relación entre mecánica y finalidad. Unicamente indica que la naturaleza está sujeta á la actividad mecánica para la consecución de su fin; pero no explica de dónde proviene la disposición teleológica de la mecánica [1]. Los movimientos reflejos muestran generalmente gran finalidad; pero ¿cómo pueden haber nacido éstos del mecanismo, si el movimiento procede de los ganglios? Podría ser tan físicamente necesario que la oruga segregue su seda, la araña sus hilos, la abeja su cera y su miel, como necesarias son las secreciones de otras materias, pero las secreciones mencionadas, en forma tan determinada y artificiosa, no son explicables por la organización física (H. Spencer). La unión de la espontaneidad con el instinto animal en una común inclinación al fin, no puede explicarse, en general, ni mecánica ni sólo físicamente. Aunque se diga que el obrar de los brutos está determinado y regido, de una parte, por la noción sensitiva de los objetos externos, y, de otra, por los fenómenos vegetativos internos, y que mediante esto resulta la relación segura teleológica, debe presuponerse una disposición teleológica de la sensación animal.

26. Nutrición.—La vida de los individuos tiene por

(1) Pflüger, *Teleolog. Mech.*, 37. Riehl, *Kritizism.*, II, 234. Pesch, *Welträtsel*, I, 353, 392. Reinke, *Biol.*, 119. Weismann, *Vortr.*, II, 88, 365. Sobre el movimiento reflexivo, véase Bastian, *Das Gehirn.*, I, 158.

objeto conservar la *especie*, y ésta cumple el mismo cometido respecto del género, de la familia y de la clase, en todo el reino. Todo animal que sirve de alimento á otro, tiene precisamente los medios de defensa que son necesarios para salvar el género; pero no tantos que basten para substraerlo del todo á sus perseguidores. La abeja tiene su aguijón, no para sí misma, sino sencillamente para defender el género; pues si lo utiliza, ella misma perece. Todo animal vive justamente tanto como es necesario para propagar la especie; luego no para él, sino para el género, para el todo, aunque no tiene ni la menor idea de tal fin.

En cada proceso de la vida vegetativa y de la vida sensitiva obra invisiblemente una *ley residente* en el organismo, la cual le guía y le adapta para la consecución del grado más perfecto prescrito á la especie. En la *naturaleza inorgánica*, causas casuales ejecutan el nacimiento y destrucción de los individuos. La piedra permanece invariablemente en su estado, hasta que una fuerza exterior la mueve. El agua la socava ó se la lleva, algunos líquidos la disuelven, la atmósfera, en unión del calor y del frío, disminuye la cohesión de sus partes. Las fuerzas químicas y mecánicas actúan de igual manera para variar la superficie de la tierra. En la cristalización aparece una especie de impulso interno; los diferentes sistemas cristalinos presuponen una disposición especial en los diferentes átomos y elementos; pero, no obstante esto, el fenómeno en conjunto es puramente mecánico. La yuxtaposición predomina en absoluto; la intensidad del calor determina á veces en los mismos elementos varios sistemas cristalinos (dimorfismo, trimorfismo). La causa más profunda está en la naturaleza de las moléculas y de los átomos, con su fuerza atractiva. Pero tampoco en este terreno deja de manifestarse la finalidad. Compárense, por ejemplo, las formas distintas del carbono: carbón, grafito, diamante.

27. Procreación.—También el *ser orgánico* está expuesto en todos los momentos de su vida á las impresiones é influencias del ambiente; pero en su sentimiento del pla-

cer y del dolor, lleva en sí un regulador, y en el principio vital, la fuerza para oponerles resistencia y protegerse. Esta actividad orgánica es también la que efectúa sus cambios por medio de las fuerzas físico-químicas. Crece, se perfecciona y muere; pero no ha existido en balde. La planta nace, crece, florece y sazona sus frutos, para dar á otros seres su propia vida. El animal, desde el embrión imperceptible, pasa á una serie de estados de crecimiento, tanto más despacio, cuanto más elevado es su grado, para cumplir el fin de su existencia con la procreación de sus semejantes, y desaparecer después de la escena de la vida más tarde ó más temprano; algunos, como muchos insectos, en el instante mismo. Nacer y morir son los procesos incesantes de la vida orgánica, procesos que no dependen de la adaptación[1], sino de una ley inmanente é inmutable.

Cada especie tiene su *ley* propia para el desarrollo en el espacio y en el tiempo. El hecho de que todo ser se esfuerza por alcanzar el estado de perfecta organización, y de que no descansa hasta conseguir el grado más alto de su especie, denuncia un plan que mira más allá de lo presente. En cada escalón del camino, desde la semilla hasta la flor y el fruto, nacen nuevas posibilidades, que no son menos admirables porque conozcamos los grados intermedios, pues tampoco el lento progreso del desarrollo está en disposición de explicar la ley segura de todo crecimiento y la especie y manera del mismo. Ninguna fuerza física ó química puede ejecutar un efecto distinto de la dirección prescrita. Las alteraciones afectan sólo á las partes, no á la forma del todo, cuya eficacia traspasa los límites de la vida individual. El germen necesita los elementos que toma de su alrededor, para que entren en tales combinaciones, que de ellos nazca una forma semejante á la anterior. Todo el mundo orgánico está dominado por esta ley mecánicamente inexplicable. Nosotros no conocemos en abso-

(1) Weismann, *Ueber Leben und Fod*, 1884. Seydel, *Religion und Wissenschaft*, 1887. Lotze, *Mikrokosmus*, I, 112. Henle, *Anthropologische Vorträge*, II, 1880, 91.

luto la razón por la cual la materia viviente se actúe en diferentes formas, ora en ramas, hojas, flores, fruto, espinas y glándulas, ora en músculos ó nervios, huesos, cabellos y uñas, los cuales se unen con otros grupos de células para formar un todo armónico. Sorprendente es, en verdad, y con toda otra clase de explicación incomprensible, que nunca una especie se presenta dos veces, por muy distantes que estén entre sí los períodos geológicos y muy lejanos los continentes. Cada especie tiene un principio, un punto culminante y un ocaso en su desarrollo. Por este motivo, opina Schopenhauer que así como es fácil á la naturaleza la producción de un individuo, le es extraordinariamente difícil la creación de una especie.

28. Ley biogenética.—La *ley biogenética*, que tanto emplea la teoría evolucionista y que también utiliza la Filosofía [1], demuestra solamente que el desarrollo de la especie y del individuo tienen como base el mismo plan. Esto está tan en armonía con el carácter del Cosmos, que precisamente en ello ha de admirarse la profunda sabiduría del Creador, el cual formó, según la misma idea, la especie y el individuo y ordenó la unidad y la variedad para el mismo fin. Si el nacimiento de las formas específicas fuera solamente un problema psico-físico, y la evolución individual se atribuyera, por lo contrario, á una labor de la dinámica química, ó se debiera encontrar también cierta analogía con el fonógrafo, no sólo serían inexplicables las «falsificaciones» de la ontogénesis, sino que también sería enigmático el hecho de que se formen en el embrión, en la serie de órganos, primeramente los necesarios y predominantes, los que representan al individuo como una individualidad, y más tarde las extremidades como medios de movimiento en el mundo externo.

29. Sistemática.—Podemos proseguir en el mismo tono enlazando las especies con los géneros, las familias, los órdenes y las clases. Todavía no se ha llegado á descu-

(1) Wundt, *System der Philos.* ^{2}, 1897, 333.

brir un *sistema natural* satisfactorio para ambos reinos, porque la naturaleza viviente se resiste á una clasificación rígida [1]. Así, es común sentencia que las clasificaciones artificiales son puros expedientes, en tanto que no conozcamos el sistema natural. Pero los mismos sistemas artificiales nos muestran un plan armónico grandioso. El genial sistema sexual de Linneo para el reino vegetal, puede enseñar á todos cuán instructivo es este punto de vista para el conocimiento de las disposiciones teleológicas en la naturaleza. A pesar de las muchas variaciones, es admirable la serie desde los monandristos hasta los singenistos en sus 19 grandes clases. Los órdenes marchan absolutamente paralelos. Pero ¿cómo podría tratarse de sistemas, de un sistema natural, si en el mundo de los organismos no dominara un plan, una finalidad? Es imposible explicar genealógicamente toda clasificación, pues la afinidad y la semejanza no coinciden entre sí. Ya Linneo observó que los caracteres no hacen el género, sino el género á los caracteres. Pero los géneros son preexistentes, no formados por selección y herencia. Una creación independiente de éstos haría imposible esta forma de clasificación [2], pues debería haberse imaginado sin plan y arbitrariamente.

Agréguense á esto los resultados del estudio acerca de la distribución geográfica de los organismos, como ha hecho Wallace para el reino animal y Grisebach para el vegetal; y se tendrá una muestra espléndida del imperio del mundo orgánico teleológicamente ordenado y encadenado. Aun en familias particulares, como, por ejemplo, la familia de los esfíngidos, se ve que Europa con los países mediterráneos, Asia Menor y Asia Central hasta el Japón, constituyen una región natural con una sola fauna, que es muy distinta de la fauna de Africa, de Asia y de América Meridional, y tiene en muchas partes gran afinidad con la fauna de América del Norte (región paleoártica). Pero algunos de estos animales aparecen en cuatro partes del mun-

(1) Goethe, XXXVI, 233.
(2) Darwin, *Origen*, 179, 306, 567, 587.

do, otros en las cinco, como verdaderos cosmopolitas, en todas las zonas y climas. «Estos, como otros cosmopolitas entre las aves é insectos, forman, por decirlo así, el lazo de unión mediante el cual se ligan y se anudan las faunas de todas las regiones y zonas en una imponente unidad. Así, pues, la unidad y la correlación del grandioso reino animal se demuestra, no sólo intrínsecamente por el encadenamiento sistemático de especies, géneros y familias, sino también extrínsecamente por medio de sus representantes cosmopolitas.»

30. Medios para asegurar la prole.—Puesto que la *procreación* es el fin del individuo, y la conservación de la especie es el cometido capital de los individuos, no debe maravillarnos que la naturaleza haya atendido preferentemente á esta conservación. Ya tratamos antes de las *precauciones* para la fecundación de las *plantas*. Las semillas de éstas no están menos protegidas. Se hallan provistas de pelillos, pestañas, apéndices y otros aditamentos que facilitan su difusión por medio del viento. Otras son esparcidas por animales (alfalfa-oveja), tan bien protegidas, que no pierden su facultad germinativa, á pesar de su peregrinación por el estómago de un pájaro (níspero) ó por el agua del mar. Los colores de los frutos comestibles sirven de atractivo á los animales para propagar la semilla. Las cápsulas y vainas están dotadas de paredes elásticas, las cuales, en la época de la madurez, se abren y esparcen la semilla. Las plantas que habían girado las flores hacia el sol, vuelven de cuando en cuando los tallos hacia atrás para llevar la simiente al lugar apropiado *(Linaria cymbalaria, Convolvulus arvensis, Vallisneria spiralis)*. Algunas semillas se hunden en el suelo por medio de garfios elásticos (geranios) [1].

De la nueva *peste del agua (Eichhornia crassipes, Pontederia)* se refiere que para germinar necesita la previa desecación de la semilla. Se da como razón que todos los

(1) Wallace, *Die Tropenwelt*, 234. *Nat. u. Offenb.*, 1894, 385.

pontederiáceos, después de la desfloración, se encorvan hacia el suelo pantanoso ó hacia el agua en la que crecen. Ahora bien, maduras ya las semillas, caen al agua ó á la tierra húmeda; si germinaran allí al instante, las tiernas plantitas no tendrían esperanza alguna de conquistarse un sitio en el suelo ó en la superficie del agua, bajo la muy esparcida y densamente cobijadora planta madre; mas si permanecen intactas en el lodo hasta una desecación casual, pueden ser transportadas en las patas de las aves acuáticas, ó de cualquier otro modo, á un lugar despejado.

En el *reino animal* es igualmente maravillosa esta disposición. Aquí pica un gorgojo con su aguijón el capullo de una flor de manzana, de una pera, de una cereza; allí un icneumón pone sus huevos en una oruga, en una hoja de encina ó de espino; más allá un escarabajo busca para sus huevos un cadáver, al cual entierra después. Cuando creemos que la oruga va á transformarse en crisálida, vemos con gran asombro un verdadero ejército de gusanos vivos, que pronto se enroscan en pequeños pelotones. ¡Y todo esto hecho por animales á quienes nadie querrá atribuirles gran inteligencia; por animales que tienen destinada para ellos otra alimentación distinta de la que eligen para sus hijuelos, á los que no han de ver jamás! ¿Qué sabe el insecto del destino de sus huevos, de las necesidades de sus larvas? Obedeciendo al instinto, cumple su cometido y muere [1]. Y este cometido sirve á la vez á toda la naturaleza, puesto que pájaros é insectos, huéspedes y parásitos proveen á la policía y á la higiene. La naturaleza se ayuda á sí misma.

Pero el insecto está demasiado bajo en la escala de los animales y vive demasiado poco para que pueda haber pensado en aprender. La *herencia* de facultades adquiridas sería más maravillosa todavía, puesto que se presenta siempre igualmente perfecta. La avispa *(Sphex, Ammophila)* tra-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1889, 290; 1890, 530; 1891, 30; 1897, 352; 1898, 753. Schneider, *Der tierische Wille*, 1880 (heckelianos). Pesch, *Welträtsel*, I, 244. Wasmann, *Seelenleben der Ameisen*², 102. Hasert, *Antworten*, 61.

baja con tal precisión, que á su lado el hombre parece un torpe obrero. Cuando pone su huevo en una oruga, le hace, con la precisión de un cirujano, 1 ó 2 ó 6 y 7 picaduras en lugares determinados, según el número de ganglios que deben paralizarse; luego le abre la cabeza para dejar inmóvil al insecto, pero sin matarlo. La avispa muere antes de salir la larva del huevo. ¿Dónde aprendió ella esto? Ni la concurrencia vital ni la herencia, ni el perfeccionamiento debido á la propia experiencia ó á felices tentativas hechas por ciertos individuos en una época geológica anterior, en la que el insecto, en apacible invierno, pudo asistir al desarrollo de su larva, bastan para explicar hechos tan admirables. Más absurdo sería aún atribuir al animal un conocimiento perfecto de la localización de las funciones vitales. «En este caso se podría ofrecer á este interesante himenóptero, no ya el título de cirujano, sino una cátedra de Anatomía ó de Psicología comparada» (1).

La larva macho del ciervo volante hace, para su transformación en crisálida, un agujero mayor que el de la hembra, porque su futura cornamenta necesitará mayor espacio. La tantas veces citada oruga de la mariposa nocturna teje en el extremo superior de su capullo una doble bóveda de sedas tensas, que se reúnen en la punta en hilitos sumamente delgados. Esta bóveda se abre por dentro á la menor presión; pero ofrece gran resistencia á toda presión exterior. ¡Qué sabiduría habría que suponer en una oruga que no ha aprendido nada de sus padres! Mas también en los vertebrados inferiores los cuidados de la incubación se elevan á un grado portentoso. ¿Qué queda, pues, sino resolver el enigma acudiendo á una inteligencia más elevada, previsora y determinante? ¿No debe confesarse que esta finalidad estable, bajo el acicate de la necesidad, supera por sí sola á lo que el hombre más genial es capaz de realizar?

31. Finalidad, no utilidad.—Verdad es que esta fina-

(1) Goblet d'Alviella, *Revue de l'hist. des religions*, II, 1887, 363. *Jahrb. d. Naturw.*, 1901, 195. Weismann, *Vorträge*, I, 176; II, 219.

lidad no debe investigarse hasta en los detalles con criterio estrecho, mezquinamente, ni debe confundirse con el concepto de *utilidad*. Este abuso de la teleología, como se realizó especialmente en los siglos XVII y XVIII, ha contribuído no poco á desacreditarla (1). Difícil será señalar con Galeno, el objeto de cada músculo, de cada hueso, de cada ganglio. Todavía no se ha conseguido determinar con seguridad la función de algunos órganos, como, por ejemplo, del bazo y de la pleura. En muchos mamíferos falta la hiel enteramente (caballos, ciervos, elefantes, camellos), sin que por ello se trastorne la digestión. En cambio, modernamente se ha descubierto en la glándula tiroidea, gracias á su contenido de yodo, una función de importancia para el cerebro (2). Los órganos rudimentarios, las deformidades, que tanto abundan, especialmente en el reino animal, son alegadas por los naturalistas como prueba de que la naturaleza engendra también lo disteleológico (3). Por otra parte, es excesivamente pródiga en la formación de órganos dotados de un fin. Es riquísima en flores, polen y gérmenes, hasta el punto de que se pierde el mayor número de semillas ó de nuevos organismos.

32. Disteleología.—¿Bastan estos hechos para justificar la *disteleología*? Ciertamente, si los principios conductores no fueran otros sino la extrema economía y la severa utilidad. Pero en la naturaleza de las cosas no es así. Quien no quiera reconocer también motivos ideales, estéticos, artísticos y simbólicos, no comprenderá jamás la abigarrada variedad de la naturaleza. Pero el que conoce y admira el poético contraste de las flores en el campo con el verde de los prados; el azul aciano, la roja adormidera con los cereales del sembrado; los pennados habitantes del valle y de las selvas con el color del suelo y del arbusto, éste no medirá la finalidad con la estrecha medida

(1) Zöckler, *Beziehungen*, II, 91. Werner, *Gesch. d. apol. Lit.*, V, 76. Weiss, *Apol.*, I, 456. Baer cit. por Stölzle, *E. u. Baer*, 72.
(2) *Allgem Zeitung*, cuad. n.º 149.
(3) San Ag., *C. Jul.*, 5, 15, 53; *De Gen. c. Man.*, 1, 13; *De civ. Dei*, 12, 4.

de la utilidad, sino que se deleitará en la belleza y magnificencia que la Bondad infinita ha prodigado en la naturaleza. Las sombras favorecen el cuadro, la naturaleza no se concibe sin sombras, sin contrastes. Al lado de la sabia ley de economía, que no debe considerarse como puramente mecánica, existe también la ley de la opulencia, de la abundancia en la natulareza; esta ley prueba la existencia de un manantial inagotable de riqueza, de perfección y bondad infinitas. Todas las bellezas existentes en el inmenso cielo estrellado, en las profundidades del mar ó en el mundo microscópico, hallan en esta ley su explicación. Todas las cosas en su categoría y en sus relaciones con el todo, son perfectas [1]. Es cierto que mirando solamente al fin particular de cada individuo, no tendría esta ley razón suficiente, como tampoco la tendría en el principio de utilidad; pero la teleología inmanente no considera al individuo aislado, sino como miembro del todo.

Sólo la parcialidad del método naturalístico de Darwin puede explicar el por qué llama «imposturas divinas» á los hechos de la Morfología y de la Embriología juzgados según la norma de los que admiten la creación. ¿No podría explicar realmente de otra manera la teoría de la creación las infinitas variedades y gradaciones en el reino orgánico? Verdad es que Darwin se ve precisado á confesar lo siguiente contra algunos naturalistas que oponen la conservación á la teoría de la utilidad y consideran necesario el principio de la *belleza*: «Si esta doctrina fuese la verdadera, sería absolutamente ruinosa para la mía» [2]. A pesar de todo, no sabe señalar la utilidad inmediata de muchísimas formas. Las anormalidades dañan más á su sistema que al teleológico.

33. Estética.—Cierto es que la belleza es cuestión

---

(1) Schneider, *Gotteserkenntnis*, 287. Scheeben, *Dogm.*, II, 62. *Nat. u. Offenb.*, 1892, cuad. 8-9; 1893, cuad. 3-4. Pesch, *Welträtsel*, I, 274; II, 378. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1896, 275.

(2) *Origen*, 232. Spitzer, *Beitr.*, 68, 198.

de gusto; pero la *idea de la belleza* en el seno de la naturaleza no procede únicamente del tiempo moderno. La filosofía pitagórico-platónica la cultivó, los Santos Padres, Atanasio, Gregorio Niceno, Basilio y Agustín la trataron con predilección. «Pues la Providencia no sólo atiende á lo necesario, sino también á lo bello,» dice Dionisio de Alejandría.

—Ya San Agustín censuró á los maniqueos porque envilecían la magnífica economía de la naturaleza poniéndola al nivel de la mezquina economía humana. Algunos animales pueden parecer no necesarios á nuestro uso, pero sirven para la perfección del universo, que es mucho más extenso que nuestra casa. En todo aquello que veas número, peso y medida, pregunta por el artífice. «Cosecharás quizás mayor ganancia alabando á Dios en las hormigas, que si, sentado en el lomo de una cabalgadura, saltas un río.» Describiendo los cuerpos de los resucitados, que tendrán todos los miembros, pero no necesidades, realza vigorosamente las razones de estética; y para demostrar que en el cuerpo terrenal estas razones tienen también gran importancia, cita, á manera de ejemplo, la barba y los senos del hombre. «Si veo la belleza, no pregunto por la utilidad.» (1)

«Y ahora mismo, con los nuevos conocimientos adquiridos sobre estas cosas, ¿quién se atreverá á afirmar que estas opiniones antiguas no tienen un fondo de verdad, y que, aunque conocemos también «los fines» de todos estos colores, de los cuales nada se podía soñar antes, no se tenga la impresión de que tales colores, ó si se quiere, distintos rayos de luz, producen en nuestros sentidos y en nuestras almas un fin, y quizá no secundario, al cual

(1) Cicerón, *De fin.*, 3, 5, 18. Dionis. Alej. cit. por Eus., *Praep. ev.*, 14, 26. San Ag., *De Gen. c. Man.*, 1, 16, 26; *Ep.*, 166, 5, 13; *De ord.*, 1, 1, 7; *De civ. Dei*, 11, 4, 23. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, I, 462. Reiche, *Die künstlerischen Elemente in der Welt und Lebensanschauung des Gregor v. Nyssa*, 1897. Bisle, *Zeugnisse aus der Natur. Betrachtungen über die Schönheit, Zweckmässigkeit und Sinnbildlichkeit der Natur*, 1897. Balfour, *Grundlagen*, 24. Krug, *De pülchritudine divina*, 1902, 21.

están ordenados en el gran sistema de la naturaleza?» Así pregunta Wallace; Hartmann observa: «La belleza es un don de un valor propio é ideal para las necesidades de la vida... Ella sola debe bastar para convencernos inmediatamente de las ideas que se manifiestan en la naturaleza, y preservarnos para siempre del error de que un mecanismo muerto nunca podrá explicar la naturaleza». Cuanto más se persuade el hombre de que la belleza de la naturaleza en lo grande y en lo pequeño alcanza más de lo que sus sentidos, aun provistos de toda clase de instrumentos, pueden percibir, más debe embargarle el presentimiento de la sabiduría sublime y eterna que lo ha ordenado todo conforme á las mismas leyes ideales.

¿No está impresa la idea de lo bello en la *unidad* y en la *armonía*? Pero los naturalistas nos dicen que todo nuevo descubrimiento nos confirma siempre mejor en la opinión de que en el desarrollo de los organismos animales, así de los más elevados como de los más bajos, domina una ley de formación universal [1]. Así, pues, dice Kant: «Cuando hayáis admirado como es debido los productos del arte inmediato, no dejéis de admirar y de adorar el orden profundo por el cual las varias potencias de las cosas creadas se unen en íntima armonía, así como también la sencilla gradación de tan diferentes bellezas, que se ofrecen por sí solas á nuestras miradas; no dejéis de admirar y de adorar aquella potencia en cuyo manantial eterno se hallan las esencias de las cosas, ordenadas todas según un plan magnífico.» Y aun Häekel llega á oponer el «arte monístico» de la naturaleza, como lo demuestra, en lo pequeño y en lo grande, el fondo mismo del mar (Challeuger), como un nuevo mundo lleno de inagotables atractivos, como un progreso de la más elevada cultura intelectual humana, y con esto á la vez, de nuestra religión monística, al arte cristiano, con sus templos, sus santos, etc. [2].

---

(1) Wallace, *Die Tropenwelt*, 165. Ranke, *Der Mensch*, I, 53.

(2) Hartmann, *Darwinismus*, 137. Kant cit. por Pesch, *Welträtsel*, II, 332. Häckel, *Welträtsel*, 393. Schell, *Gott und Geist*, II, 191.

34. Finalidad en el todo.—Pero á veces, la mencionada *prodigalidad*, sólo es aparente. ¡Cuántos insectos no encuentran su alimento en el riquísimo mundo de las flores y procuran atender por su parte al restablecimiento del equilibrio en la economía de la naturaleza! Todos los desperdicios ofrecen á las plantas ó al animal nueva alimentación. Si para cinco cuclillos deberían sacrificarse por lo menos 50 crías de nuestros mejores pájaros cantores, se infiere de esto, no sólo que la naturaleza no suele ser muy escrupulosa en cosas semejantes; porque habría de disipar un gran estado de vida [1], sino también que es muy importante para la naturaleza la actividad exterminadora de larvas del cuclillo.

La teleología en la naturaleza deja á cada individuo y á cada órgano particular un *campo de acción más extenso* que el que puede convenir á una interpretación mecánica del universo. De otro modo, no se explicaría generalmente la variedad en el mundo orgánico. Así como, á pesar de su relativa independencia, todos los órganos de un organismo cooperan al mismo fin; así como la abundancia de flores, la abundancia de semillas y de huevos, tiene por fin, no sólo conservar la especie, sino también asegurar la solicitud para defender la prole, del mismo modo, la finalidad directiva debe residir en el *todo*. Todavía prevalece esta máxima de Aristóteles: el todo es antes que las partes, y la intención de la naturaleza mira con preferencia á la conservación de la especie. Por eso no puso Platón la idea fundamental en las cosas individuales, sino simplemente en la especie. Las partes de una planta ó de un animal están en íntima y armónica relación con la disposición del todo y con el cometido del organismo, y el todo es el que determina las partes, no al contrario. La diferenciación de las células del huevo no es casual, sino premeditada. La causa del crecimiento de las partes elementales, reside en la totalidad del conjunto. Aunque la

(1) Goethe-Eckermann *Gespräche*, III, 152. Wilmann, *Gesch. d. Idealismus*, III, 668.

fuerza determinante no significara más que la fuerza resultante de todos los elementos singulares de la unidad vital, habría que reconocer una unidad vital, un principio de individuación, como principio formal. Póngase en lugar de la finalidad, la «conservabilidad», en cuanto todo sirve para la conservación del individuo y de la especie, ó la «imperiosa necesidad», ó el «algo directivo», ó la «idea», ó el «principio de perfeccionamiento», ó las «causas constitucionales», ó cualquier otra para explicar la cosa; mas si no se quieren emplear nombres vacíos de sentido para explicar un hecho inexplicable, convendrá que todas estas hipótesis se pongan detrás de la finalidad del mundo orgánico.

Lo que procede de la causa eficiente desarrollándose en grados sucesivos de ella, procede en orden inverso en la causa final, respecto de la cual el último término es el que decide; todos los demás son intermedios, momentos de transición necesarios. El fin, como resultado, está al principio, porque es el que determina el desarrollo; pero en la ejecución aparece como resultado de la evolución producida por causas eficientes. El «hysteronproteron» se explica por la diferencia de las causas, y se afirma de todo el universo, lo mismo que de todos los cuerpos físicos en particular. Por insignificante que sea el individuo, ocupa su lugar; con su actividad cumple un fin en unión de los demás, y contribuye á la realización del fin común. Lo primero que se manifiesta en la multiplicidad y variabilidad, es la sabiduría infinita, porque el ordenamiento de todo, según número, peso y medida (*Sab.*, XI, 21), es indicio de la inteligencia suprema.

35. «Nisus formativus.»—Los darwinistas, que reconocen una finalidad interna, han supuesto un *impulso plástico*, un *nisus formativus* en los seres orgánicos. Nada hay que objetar á esto, siempre que no se caiga en el círculo vicioso de derivarlo de la materia y del mecanicismo. Las disposiciones idioplasmáticas de Nägeli, que, según él, repiten ontogenéticamente la filogénesis, y, en igual orden

de sucesión, producen las mismas formas de hojas, hasta el pistilo, podrían prestar buen servicio; pero pierden todo su valor si en el idioplasma se reconoce sólo el resultado de la herencia, la cual, empezada con la generación espontánea, prosigue por todos los períodos sucesivos. Pero si la variación del idioplasma, prescindiendo de influencias fortuitas y exteriores, es necesaria en todos los individuos; si la dirección, crecimiento y distribución de las células plasmáticas, no dependen de causas exteriores, sino de causas internas, y si la especie superior, no sólo repite en lo grande los fenómenos de las inferiores, sino que produce fenómenos nuevos, tendremos ante nosotros un progreso regulado de leyes, cuyo fin está ya determinado desde el principio; esto es lo que se llama un fenómeno teleológico [1]. La *teoría de la adaptación* podrá al fin reducirse á lo que la «sabiduría por excelencia hace imaginar premeditadamente»; pero no puede demostrar cómo se alcanza este resultado sin interna finalidad, sin la cual dominaría el desorden en el universo.

Valdría la pena de examinar los estudios de Spitzer, que recusa la doctrina de Gotte sobre la evolución por caminos puramente mecánicos, para convencerse de que son inútiles todos los esfuerzos para explicar la teleología sin teleología. Spitzer supone una «ley de las formas», que ya no es la quimera dualística, la antigua fuerza vital, sino una concepción muy autorizada por la ciencia y sutilmente escogida, como la de Claudio Bernard, el gran maestro de la Fisiología moderna, el cual opuso á las «condiciones físico-químicas» las «condiciones orgánicas ó leyes preordenadas», «como fuerzas que regulan la sucesión y armonía de los fenómenos vitales.» «Nadie que conozca la espléndida demostración mediante la cual Alejandro Rollet puso en claro que la estructura del protoplasma es relativamente complicada, podrá dudar de que esta determinación del concepto es realmente reclamada por la lógica».

(1) Steude, *Christentum*, 115, según Kennedy. Schöler, *Krit. d. wissensch. Erk.*, 33.

Con todo, estas condiciones deben descender, por atavismo, de substancias anteriores, y formar, por decirlo así, la herencia que éstas han legado al mundo actual, si no hay una ley invariable correspondiente á las condiciones generales de la naturaleza (1). M. Müller tiene razón cuando dice: «Yo sé que esta frase «determinado para ser» provoca la indignación y el recelo de ciertos filósofos, que en cuanto oyen palabras como «determinado para ser» ó «predeterminado» husmean el primer capítulo del Génesis, y se aterran á la vista del Arquitecto omnipotente, que construyó el mundo como un hombre construye una máquina.»

36. Teleología. Anaxágoras. Aristóteles.—El nombre en sí es al fin cosa indiferente. Baer encontró bastantes simpatías (2) con su proposición de adoptar en lugar de finalidad *(finis operantis)*, la palabra *teleología (finis operis)*, para eliminar todo lo posible el significado antropomórfico de la palabra, que iguala mutuamente el motivo y el fin, y para respetar sus derechos á la necesidad mecánica. Los escolásticos identificaron ya con Aristóteles el fin *(finis)* y el término *(terminus)* en el curso regular de los fenómenos de la naturaleza, pero dieron al concepto del fin más valor que Aristóteles, el cual pone activas en la naturaleza solamente finalidades inmanentes y prescinde de la eficiencia creadora. Bacón los desunió de nuevo definiendo las causas finales como disposición para el fin. Es probable que las ciencias exactas logren siempre reducir los múltiples fenómenos de la naturaleza á leyes más sencillas, y á explicar mecánicamente también en el mundo orgánico mucho de lo que hasta ahora la concepción «sentimental» derivaba de un principio teleológico, pero jamás podrán traspasar los confines de su campo.

---

(1) Spitzer, *Beiträge*, 198, 202, 224. Por lo contrario, Reinke, *Biol.*, 96.

(2) Véase, por lo contrario, Häckel, *Welträtsel*, 308, el cual se mofa de la propensión al fin tan ponderada por «ese vejestorio de Baer». Dicha propensión no es otra cosa que la idea de Platón y la entelequia de Aristóteles. Pesch, *Welträtsel*, I, 315, descubre también en ella la entelequia, pero rechaza la acusación hecha por Baer á la Escolástica de atribuirlo todo á Dios.

Cometen un abuso los que, ofuscados por los éxitos asombrosos de las ciencias experimentales, quieren sacrificarlo todo al *monismo*, siendo así que hay que convenir en que, precisamente en la vida orgánica, las causas más profundas son hasta ahora enteramente inaccesibles á la experiencia. Cuando Aristóteles, como ya Sócrates, elogiaba á Anaxágoras, porque fué el primero de los filósofos que expresó la teoría de que «lo mismo que en los seres vivientes, hay en toda la naturaleza una inteligencia, causa del orden y de la belleza», establecía un principio para la filosofía natural; principio del cual nunca puede substraerse el hombre pensador. Hoy sucede frecuentemente lo que entonces á Anaxágoras, quien fué censurado por Sócrates, porque, á pesar de reconocer una inteligencia ordenadora, en lo individual lo explicaba todo físicamente, en lugar de demostrar el mejor orden en el universo entero[1]. Pero hoy la cosa está más justificada, porque la ciencia física está en terreno más firme y debe constituir el preliminar de toda teleología.

La *Mecánica* nos muestra los medios de que se sirve la naturaleza para alcanzar sus fines. Verdad es que el fin está sobre la Mecánica, pero no es sobrenatural, sino implantado en las cosas como principio de orden y de armonía. Así, la verdadera interpretación física hará más claros los fenómenos á nuestro entendimiento, sin que pueda resolverlos por el simple juego de fuerzas naturales. Ni siquiera Darwin puede dejar de reconocer un *principio inteligente* activo en las obras de la naturaleza. El acaso no basta para explicar ni el origen, ni el sucesivo desarrollo, pues el acaso no es una causa; por tanto, es imposible que pueda conducir á un orden objetivo, el cual realmente existe y es reconocido. Las *anomalías* tampoco pueden citarse en contra, pues confirman la norma. Ellas, como los abortos, prueban sencillamente que impedimentos exteriores pueden

(1) Bäumker, *Materie*, 78 115. Erdmann, *Gesch. der Philosophie*, I[4], 1896. 81. Baer, *Studien*, 74. Stölzle, *E. v. Baer*, 76. Pesch, *Welträtsel*, I, 315, 362. Geyser, *Das philosophische Gottesproblem*, 1899, 10. Mayer, *Der teleolog. Gottesbeweis*, 96.

desviar el desarrollo conveniente en algunos individuos; pero su influencia no llega al conjunto; desaparecen lo mismo que han nacido. Sólo un principio inteligente hubiera podido escoger del caos lo más selecto de todas las innumerables combinaciones posibles de los elementos existentes, dar á los modos de desarrollo la dependencia necesaria y armónica, y predisponer é introducir el estado final. En su plan, la lucha por la existencia hubiera sido un medio para hacer triunfar lo perfecto sobre lo imperfecto y poner en clara luz la escala ascendente de la naturaleza (1).

Esta consecuencia de la teoría de Darwin está hoy más en boga, aunque no se acepte el principio. Para nuestro objeto, poco importa que, con San Agustín, los platónicos y los estoicos, llamemos á las causas inmanentes que obran en armonía con un fin, ideas *(rationes seminales)*, ó bien, con Aristóteles y los escolásticos, formas *(formae substantiales)*. Nosotros sólo hemos de insistir en que la idea y la realidad, la forma y la materia, no están en contradicción, sino que deben considerarse como principios constitutivos de las cosas. La estrecha unión entre mecánica y finalidad, unión que existe en todas las cosas naturales, nos obliga á considerar el impulso encaminado á un fin, no como venido de las cosas de fuera, sino como algo interno correspondiente á la naturaleza misma de las cosas materiales. Las cosas tienen una inclinación natural hacia la perfección, inclinación que les es propia.

«El concepto del fin ha de reconocerse allí donde un nexo causal, por la regularidad de ciertos efectos finales y por la correlación en que entran éstos, conduce á una anticipación lógica de los efectos, que debe hacer inteligible el nexo de las condiciones causales. En este estado de cosas, en el cual se funda la analogía del organismo con la máquina, la teoría de la evolución no puede introducir cambio alguno (2)». Pero con esto no se explica la razón de

(1) Hertling, *Materie*, 69. Dressel, *Belebter Stoff*, 101. Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1876, 110, 121.
(2) Wundt, *System*, 316, 331.

la regularidad, ya que la *explicación causal progresiva y regresiva* sólo da luz de los fenómenos, no de las fuerzas y leyes. Sobre el origen del organismo con su conveniencia al fin, sólo hay «hipótesis»: acaso ó animismo, conceptos mecánicos ó anímicos, como también cuando de la fuerza ordenada á un fin se hace expresamente una *voluntad* que obra según un fin (voluntarismo). La *esencia* de la teleología es también incomprensible para Baer, porque lo mismo que la esencia de las cosas y que todo el proceso de la naturaleza, supera á las fuerzas del entendimiento humano.

37. El Creador, causa del orden final.—La finalidad inmanente en la naturaleza no impide la conclusión de un *Creador ordenador de las cosas*, sino que, por lo contrario, lo exige necesariamente, ya que El obra en la naturaleza por medio de ella, sin confundirse con ella. La «naturaleza» racional ó la «razón cósmica» y otras expresiones, no satisfacen. Considérese como se quiera el asunto, el orden de fines presupone una inteligencia ordenadora, la maravillosa regularidad, un legislador inteligente, el asombroso artificio en la estructura de los organismos, un artífice consumado, la belleza estética de las formas en el individuo y en el todo, un estético genial [1]. Esta conclusión la deducirá siempre la razón; es un concepto que satisface, no sólo al corazón, sino también á la inteligencia. «Si las formas orgánicas son teleológicas, porque facilitan un ejercicio cada vez más perfecto de aquellas funciones vitales, de cuyas más primitivas manifestaciones surgen ellas mismas, y si las creaciones de la inteligencia son teleológicas, porque representan las realizaciones del impulso fundamental del espíritu, de cuyo desenvolvimiento se han desarrollado ellas mismas», el fin objetivo reside, no

(1) Pohle, *Katholik*, I, 1883, 337. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 766. Müller, *Natur und Wunder*, 66. Sto. Tom., *De occultis operibus naturae, Opusc.*, 30, 34; *C. Gent.*, 3, 23, 64. Clem., *Recogn.*, 8, 20. Eus., *Praep. ev.*, 15, 12, 1 (contra Porfirio). Séneca (cit. por Betzinger, *Seneka-Album*, 1899, 154. Romanes, *Gedanken über Rel.*, 55.

sólo en la dirección de la idea previa del fin, sino que debe haber sido puesto ya por una inteligencia en los instintos fundamentales.

El pseudo Clemente observa que es imposible que se formaran los cuerpos de la combinación de los átomos; pues aunque pudieran combinarse y atraerse á ciegas, no hubieran podido dar á los cuerpos forma y medida, ni distinguir sus miembros, ni comunicarles las propiedades, ni las cualidades. Al contrario, todo esto, por su forma regular, da fe de la mano del artista y de la obra de la razón. «Ahora bien, llamo yo á esta razón Verbo ó Dios. Podrá alegarse que todo esto es obra de la naturaleza, pero es sólo cuestión de nombre, ya que cuando yo demuestro que lo que se llama naturaleza es obra de la inteligencia y de la razón, nombro á Dios Creador. Es evidente que ni las formas de los cuerpos con sus necesarias diferencias, ni los sentidos del alma, pudieron ni pueden producirse por virtud de un acto privado de razón y de sentidos.» Si en una obra de arte —añade—se revela el sabio y poderoso artista, ¿es posible que el maravilloso universo se haya creado por sí solo?

Los *escolásticos* derivaban el orden del universo de substancias espirituales é inmateriales, á cuya virtud atribuían el proceder de los efectos por caminos determinados hacia fines precisos perfectamente ordenados y proporcionados; como una obra de arte, toda la obra de la naturaleza parece hechura de un sabio, y por este motivo se dice que la naturaleza obra sabiamente. Pero la obra de un sabio debe ser ordenada. Nadie considerará como efecto del acaso la obra del artista, ni la doctrina de un erudito, ni la composición armoniosa del músico. Al contrario, todos estos son efluvios de una actividad espiritual superior, cuyas leyes ideales derivan de una inteligencia absoluta. Se dice que Newton, á la pregunta de un amigo suyo ateo, relativa á quién había compuesto cierta esfera celeste, respondió: «Nadie.»

Por consiguiente, por medio de los vestigios de las ideas

que realmente encontramos en las cosas contingentes, reconocemos la existencia de la eterna unidad, belleza y bondad; y de la unidad, belleza, orden y bondad de las cosas, deducimos el Creador como principio soberanamente uno, bello y bueno. Todo lo que es, subsiste sólo por la forma, la medida y el número (*Sab.*, XI, 21), que son causa de belleza. En todos los elementos y partes del universo, imperan la belleza, la uniformidad y el orden. Sin estos atributos, se disiparían los elementos en la nada. Mas este orden dimana de Aquel que lo ha hecho todo conforme á número, medida y orden. En las cosas se reflejan la suma belleza y la sabiduría divina, porque, por su medida, forma y orden, son reflejo de la sabiduría, belleza y bondad divinas [1].

III. LA FINALIDAD EN LA VIDA INTELECTUAL Y MORAL

38. El hombre, fin de la Creación.—Es un hermoso pensamiento, ajustado al *Gén.*, I, 28, el de los Santos Padres, que tan bien comprendían la naturaleza, cuando, á ejemplo de Aristóteles, designan al *hombre* como el *fin* secundario *de la Creación*, porque, de lo contrario, toda la hermosura de la naturaleza hubiera carecido del ojo capaz de recrearse en la sabiduría de Dios, que se revela en ella [2]. ¿Qué sería del más espléndido panorama sin el ojo del hombre, ni de la prodigiosa armonía de una composición maestra sin el oído? Sólo el ojo humano se deleita en las bellezas de la Creación, sólo el oído humano sabe distinguir de un ruido los sonidos armónicos. ¿Es posible que estos hechos, inherentes á la esencia espiritual del hombre, sean casuales, ó producto de la adaptación? El ojo humano ¿se ha hecho sensible á las bellezas de la naturaleza sólo por adaptación? Al contrario, la finalidad de la naturaleza al-

(1) San Agustín cit. por Storz, *Philos.*, 175. Krug, *De pulchr. div.*, 1902.

(2) *Ep. ad Diogn.*, 10. Arístides, *Apol.*, 1 (Cic., *De nat. deor.*, 2, 61). Petav., *De opif. hom.*, c. 1. Harnack, *Dogmengesch.*, I, 449, 488, 497, 588. Pohle, *Nat. u. Offenb.*, 1888, 287. Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 503, 589; Bossuet, *Connaiss.*, 4, 1. Betzinger, *Seneka-Album*, 158.

canza su punto culminante en el hombre, en el microcosmos [1], que medita los pensamientos de la razón creadora, que vislumbra y siente la hermosura de la majestad divina; él es el único que puede investigar el *por qué*, el *de dónde* y el *á dónde*, el único que obra según fines morales. No es la «ilimitada soberbia del hombre vanidoso la que le ha seducido hasta el punto de creerse imagen de Dios, atribuir una vida eterna á su perecedera naturaleza, y forjarse la ilusión de que posee una libertad ilimitada de la voluntad» (Häckel), sino la superioridad moral é intelectual.

39. Leyes del pensar.—La experiencia personal y toda la ciencia lógica demuestran que el hombre *piensa* y *obra según ciertas leyes*, cuando quiere obrar racionalmente como hombre. Pero cuando no lo quiere, es opinión general de que obra irracionalmente. El mismo lo reconoce, confiéselo ó no. Toda meditación y todo cálculo es una determinación del fin y un equilibrio de los medios para la consecución del fin. Tampoco existe el acaso en la esfera de la facultad cognoscitiva, sino que, en substancia, todo procede con completa regularidad. La voluntad podrá ejercer un primado, en cuanto, según Maine de Birán [2], dirige el pensamiento como «impulso» cuando la noción empieza, como «atención» cuando se desarrolla, y como «reflexión» sobre el propio entendimiento, pero nunca puede alterar el proceso regular del pensamiento mismo. Las leyes del pensamiento son tan antiguas como el género humano, y deben emanar de las leyes fundamentales y eternas, de la inteligencia, las cuales, aun siendo inaccesibles á nuestra investigación, prescriben la norma y el fin á nuestro pensamiento (demostración ideológica). El principio de contradicción y el de identidad dominan toda ciencia, toda fe,

---

(1) Diekamp, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa*, 66. Klebba, *Die Anthropologie des hl. Irenäus*, 1894, 20.

(2) Sto. Tom., *S. th.*, 1, 2, q. 9, a. 1-3: *Intellegimus quando volumus.* Bacon, *Nov. Org.*, I, 49. K. Fischer, *Fr. Bacon*, 108; *Gesch. d. neuren Philos.*, 118, 461. Fouillée, *Revue des Deux Mondes*, III, 1888, 114. Hettinger, *Apol.*, I [7], 32, 307. Paulsen, *Einl.*, 117. Acerca de Maine de Birán, véase Pressensé, *Ursprünge*, 77. Taine. Lang.

todas las concluciones de la jurisprudencia; la Técnica, la Agricultura y el Comercio, lo mismo que la vida privada y pública, reposan en la inmutabilidad de esta ley. Hasta el escéptico trata de demostrar lógicamente su duda.

El principio de *razón suficiente* hace primeramente posible una combinación general de nuestros actos cognoscitivos, y por este motivo, se convierte en ley del conocimiento. La palabra «evolución», de la cual tanto uso y tanto abuso se hace, no favorece en esta ocasión más que otras veces. De los elementos no se desarrollan las leyes, sino las cosas según leyes. Tampoco se desarrolla la ley del pensar, pero sí los pensamientos [1].

Que todo el *género humano* propende igualmente en su pensar á un fin determinado, ¿quién se atreverá á afirmarlo? ¿quién á negarlo?

Podría uno sentirse tentado á negarlo con los antiguos, que suponían la eternidad del mundo, considerando que toda nuestra ciencia intelectual se funda en la filosofía griega, y que Platón y Aristóteles se consideran todavía hoy como los maestros de los que saben [2]. Todo conocimiento religioso está basado en la Revelación; no obstante esto, es susceptivo de cierto progreso, especialmente cuando se relaciona con la ciencia profana y trata de conciliar la ciencia de la razón con la fe. También en esta ciencia, no sólo lo presente descansa en hombros de lo pasado, sino que, en cuanto á los principios, no ha descendido aún de ellos. San Agustín y Santo Tomás son los corifeos insuperables de la filosofía cristiana, como Platón y Aristóteles lo son de la filosofía pagana. A pesar de esto, no debemos ser indiferentes respecto á las producciones de la ciencia moderna [3], ya que, aun queriendo restringir el progreso á las ciencias matemáticas y experimentales, hay que reconocer que el inmenso progreso de las investigaciones empíricas,

(1) Riehl, *Kritizismus*, II, 1, 13; 2, 48, 273, 339.

(2) Goethe, *Werke*, XXXV, 45. Teichmüller, *Religionsphilos.*, 108, 332. Eucken, *Lebensanschauungen*, 76, 190. Weiss, *Apol.*, III, 127.

(3) Véase Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 563. Por lo contrario, Schöler, *Krit. d. wissensch. Erk.*, 118.

no sólo demuestra una potencia intelectual, sino que ofrece á la ciencia metafísica un fundamento más seguro y más profundo, y facilita una inspección más amplia del laboratorio de la naturaleza y del espíritu humano. Nuestra ciencia será siempre fragmentaria; pero el último fin se acercará cada vez más á la inteligencia sedienta de verdad, por frecuentes que sean los períodos de la decadencia.

40. Orden social y moral.—Pero la *vida moral* es de especial importancia. Todo querer, todo acto del hombre tiene siempre un fin; no puede absolutamente pensarse sin una «volición», esto es, sin un fin. La filosofía práctica es ante todas cosas filosofía del *fin de la vida y de las leyes de la vida*. Pero el hombre es un miembro de la sociedad, la cual no puede existir sin orden. Por eso la moral es la doctrina de lo que por naturaleza es fin recto y necesario del querer y del obrar humanos. Querer el fin de la vida, y quererlo con absoluta observancia de las leyes, he aquí lo que constituye el fin común y la felicidad del hombre (1).

Dos hechos tenemos aquí el uno frente al otro: la *libertad* y *la obligación moral*. Aunque el hombre sea vencido por la fuerza bruta y se vea supeditado á la necesidad de las circunstancias, se considera, con todo, libre bajo la opresión y la necesidad moral; puede verse determinado por deseos y motivos, por pasiones y costumbres, y obrar contra el mejor saber y el mejor querer, pero sabe que puede, ó por lo menos, que debe obrar de otra manera. Este mismo conocimiento de su flaqueza le señala poderosamente un fin más alto, que domina su vida moral. No sólo conoce en su interior el categórico imperativo «Tú debes», sino que discierne también la autoridad que encierra este mandato. El sentimiento del deber está indisolublemente ligado á nuestras ideas éticas, porque Dios es el legislador de la parte moral de la naturaleza humana. El hombre está persuadido de que se le ha asignado un fin más elevado, ó por lo menos que, si ha descendido demasiado por deba-

(1) Köstlin, *Ethik der Griechen*, 9, 55.

jo de este fin, hay derecho á exigir del hombre más que de los otros seres. La idea de que el individuo puede ser de otra manera, ó que debe ser de otra manera, el conocimiento de la culpa y el sentido del arrepentimiento, no sólo de las malas consecuencias, como cuando se quebranta la dieta médica, sino á causa de la naturaleza pecaminosa de las malas acciones, son testimonios elocuentes del deber moral que el hombre ha de cumplir (1). Si el yo se cree libre y á la vez sometido á una ley interna, por necesidad debe existir una voluntad más elevada á la cual está obligado. La antítesis existente entre la conciencia moral y la naturaleza, demuestra que aquélla no es producto de ésta; más todavía, la subordinación de la naturaleza es argumento de una voluntad superior que ha relacionado ambas entre sí.

Así como es cierto que esta experiencia interna de la conciencia es un hecho, también lo es que este hecho exige la realidad de un mundo superior, del cual el hombre ha de llegar á ser miembro. Si entre los hombres no domina el más rudo egoísmo, la guerra despiadada de todos contra todos, el mérito principal se debe á este sentimiento indeleble de la obligación moral. La idea del fin tiene su raíz en lo interno del hombre, pero la *moral* no podría existir sin ella. Ahora bien, la moral no supone al hombre como fin de sí mismo, sino que conduce necesariamente á la idea de un legislador moral fuera del hombre, en cuya voluntad está ya aquel fin último (del universo) que á la vez puede ser ó debe ser el del hombre (2). «Sin referirse á Dios como fundamento absoluto, es completamente imposible encontrar un principio que comunique á la ley ética una sanción suficiente... Sin esta sanción, la uni-

(1) Köstlin, loc. cit., 22, 28, 33. Schneider, *Sittlichkeit*, 34. Eucken, *Lebensanschauungen*, 208. Didio, *Sittlicher Gottesbeweis*, 92.

(2) Kant, *Religion*, *Werke (Hartenstein)*, VI, 98. Pfleiderer, *Die Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant*, 1891, 11. *Jahrb. prot. Theol.*, 1891, 328, 353. Siebeck, *Religionsphilos.*, 388. Ulrici, *Gott u. d. Nat.*, 699. Hartmann, *Religion des Geistes*, 171, 210. Köstlin, loc. cit., 41. Bossuet, *Connaiss.*, IV, 5.

versalidad y la fuerza obligatoria absoluta de la ley moral, sería una ilusión». Así habla Hartmann. Las particulares opiniones morales son resultado de la educación, de influencias externas é internas; pero deben hallar su raíz en la esencia misma del entendimiento, el cual tiene y reconoce un fin moral, la idea de lo perfecto y de lo bueno (1). La idea podrá formársela el uno de un modo, el otro de modo distinto; pero el hecho de que en la conciencia moral exista una norma directiva que encierra un fin supremo y exige su consecución, es indicio de la existencia de una bondad elevadísima y de una ley moral suprema, de un modelo perfecto, de un ideal inaccesible al esfuerzo humano. El Antiguo Testamento designa como fin moral del hombre el asemejarse á Dios mediante la santidad. Las palabras del Señor: «Sed perfectos como lo es vuestro Padre celestial», muestran el fin de cada hombre, la profunda aspiración de la mejor naturaleza humana, lo que también reconoció el platonismo.

El *sentimiento moral* caracteriza la verdadera naturaleza del espíritu y el fin del hombre con mayor exactitud y precisión que las nociones intelectuales, y tiene también mucha mayor eficacia en toda la vida superior del hombre. Los numerosos ejemplos de *heroísmo* y de *martirio*, de abnegación y renuncia del mundo, de angelical inocencia y de sincera piedad, de ardiente amor del prójimo y desinteresado amor de Dios, son otras tantas pruebas de la verdad, hondamente grabada en el corazón humano, de que el hombre ha nacido para algo mejor, que está destinado á un fin más elevado. Sin este destino del hombre, la vida, tanto del individuo como de todo el género humano, carecería de «sentido». San Agustín dice que si la filosofía se ha mostrado tan mezquina en la determinación del fin del hombre, es porque no se ha cuidado del manantial de la vida eterna. La Revelación y la Historia enseñan que los erro-

(1) Schneider, *Sittlichkeit*, 34; *Allgemeinheit des sittl. Bewusstseins*, 2 37; *Göttl. Weltordnung*, 449.

res religiosos reconocen preferentemente causas morales [1].

Pero el todo se compone de partes individuales, y los individuos forman juntos la *sociedad*. No se concibe una sociedad de seres racionales sin aspiraciones hacia un ideal, el ideal del género humano, y esta aspiración no puede justificarse sino subordinando el individuo al todo. Pero todas las leyes y todas las disposiciones disciplinarias serían incapaces de mantener un orden cualquiera, si el sentimiento del deber no se mantuviera vivo en las almas más perfectas de la sociedad, y no fuese inconmovible la convicción de que quien sirve al orden moral, cumple también la voluntad de Dios. Los castigos tienen, en primer lugar, un carácter vindicativo y sirven para proteger á la sociedad; pero la expiación que demanda la justicia ofendida y la enmienda que exige la conciencia pública, hallan su base más profunda en la convicción universal de un orden jurídico superior, de una voluntad santa, en cuya obediencia ha de buscarse la salvación del individuo y de la sociedad. Si este fin se consigue á medias ó por modo perfecto, no es cosa que pueda expresarse en números. Mucho se oculta á los ojos del público; el mal es comúnmente más ostentoso que el bien. Pero así como la deliberación del fin acompaña á la libertad, así la acción defectuosa no puede alegarse contra la existencia de la aspiración moral. Carlyle se burla de la moral eudemónica del empirismo, por medio de este tema de concurso: «Dado un mundo lleno de bribones, demostrar cómo nace la virtud de los esfuerzos reunidos de los mismos». La *teoría de la evolución* quisiera tachar de mentira la actual «moral de los esclavos» y exigir el dominio de la misma por la «moral de los señores» del superhomo (Nietzsche).

IV. Teodicea

41. El mal físico y el moral en la vida del hombre. —El *espíritu maligno* y el *mal* se han levantado siempre

(1) San Ag., *Ep.*, 120, 5. Weiss, *Apol.*, I, 466.

en el mundo contra la bondad y sabiduría del Creador, y contra la finalidad. En los *tiempos precristianos*, el sentimiento del dolor y de la reflexión sobre el mal en el mundo, condujeron no pocas veces al ateísmo; en el mundo cristiano, en el cual era muy vivaz la idea de Dios, inclináronse muchos, con los filósofos de las religiones orientales, á la opinión de que el mundo era obra de Satanás. Empédocles, que se tenía á sí mismo por un espíritu arrojado del mundo de los dioses, á causa de la infracción de un mandamiento, hace una pintura tétrica de la miseria humana. Eurípides, queriendo describir el mundo como es, mientras Sófocles lo había descrito como debería ser, opina que la felicidad y la desdicha están distribuídas tan injustamente, que es dudoso si los hados ó un demonio dirigen los destinos del hombre, y si debe creerse ó no en los dioses y vivir conforme á las leyes. Aun Aristóteles, quien, según su sistema, no tuvo ocasión de profundizar la cuestión del origen del mal, creyó, en contra de su maestro Platón [1], que debía negar la providencia para las cosas subcelestes. Buda se desentendió de la fe en los dioses y en la otra vida, y vinculó el fin del hombre en hacerse independiente, en cuanto fuera posible, de los males del mundo y de la vida. Los persas creyeron que un ser malo debía ser el autor del mal y de las criaturas malas. Los gnósticos y los maniqueos mostráronse, en sus diferentes sectas, respecto á la ardua cuestión de los orientales sobre el origen del mal, tan tenaces como éstos en creer que el mal sólo mediante un principio malo, puede conciliarse con la fe en el Dios bueno. Sus doctrinas hallaron acogida en gran número de personas cristianas y se difundieron mucho en Occidente durante la Edad Media, hasta el punto de que algunos llegaron á llamar al maniqueísmo «religión universal [2].»

Tanto si consideramos el *aspecto físico* de la vida del hombre como el *intelectual* y *moral*, siempre hallaremos

(1) Véase Schmidt, *Ethik*, I, 282. Eucken, *Lebensansch.*, 62. Wetzer citado por Weltes, *Kirchenlex.*, XI, 1503.
(2) Möhler, *Ges. Schriften*, I, 409. Seitz, *Apol.*, 179.

mucha miseria y dolor. La Sagrada Escritura expresa elocuentemente, en numerosos pasajes, este pensamiento. El hombre nacido de mujer vive poco tiempo y muere; tal es el compendio de la vida humana en el mundo. Pero la práctica nos muestra con frecuencia un triste espectáculo de penas y aflicciones. El hombre entra en esta vida más desvalido que todo otro ser orgánico. Incontables son los peligros que, amenazadores, escoltan su vida desde la cuna al sepulcro. El cuerpo del hombre está expuesto á toda clase de dolencias; los animales dañinos y las plantas venenosas le tienden asechanzas, los elementos lo persiguen, el hombre mismo es el más enconado enemigo del hombre. La muerte, que con frecuencia aparece como redentora, envía por delante, como mensajeras, dolorosas enfermedades, que corroen paulatinamente las raíces de la vida. Hambre y miseria, inquietudes y zozobras por el pan de cada día, rudo trabajo con calor y frío, tal es la suerte de la mayor parte de la humanidad. ¿Quién puede imaginar sin espanto y sin compasión la gran suma de desdichas físicas que en todos los tiempos han afligido al individuo, á la familia, á los pueblos, á todo el género humano?

Pero la *miseria intelectual y moral* es con frecuencia todavía mayor, y siempre más aciaga, lo cual demuestra también la diferencia entre el animal y el hombre, pues éste puede descender mucho más bajo que el bruto. Los horrores de la guerra y de las persecuciones en lo grande, y la explosión de odios y enemistades en lo pequeño, la crueldad de los tiranos y de los pueblos desenfrenados, los sacrificios humanos y el canibalismo, los pecados contra natura y toda suerte de impudicias, muestran en el corazón humano tal suma de vileza, que puede decirse dolientemente con el poeta: «El más horrible de los horrores es el hombre en su furor.» ¿Dónde queda, pues, la finalidad? —preguntaban los escépticos, como los pesimistas de hoy (1).

(1) Schopenhauer, *Werke*, V, 34, 216, 615; véase IV, 173, 231. Fuera de esto, reconoce la finalidad del mundo (V, 297). Véase Pesch, *Welträtsel*, I, 267. Fichte, *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung*, 1873, 27.

Pero el cuadro bosquejado aquí no está completo. Lo malo, lo odioso se abre paso en primer término; la enfermedad impera más que la salud; el vicio prepondera más que la virtud. Por tanto, si todo esto hubiese estado ordenado así *desde el principio*, nos sería difícil una contestación. Pues la máxima estoica: *Magna di curant, parva neglegunt*, «los dioses atienden á lo grande, no se cuidan de lo pequeño», apenas puede satisfacer al «gran hombre, que quizá no está exento de un soplo divino.» Verdaderamente, de los hombres grandes se podría decir lo que los estoicos y Sócrates dijeron de las riquezas y de la fecundidad de la virtud, esto es, que siempre les son favorables todas las cosas (1); pero la Historia en general y el estoicismo en particular, demuestran que tanto entonces como hoy entre los nuevos estoicos, que han enunciado su doctrina para los «grandes hombres,» no puede sostenerse tal ilusión. ¿Cómo podría aplicarse esto enteramente á las grandes multitudes? «Todo es vanidad—dice el Eclesiastés; —los muertos son más felices que los vivos. ¡Dichoso el que no llega á nacer y no contempla los males que hay bajo el sol!»

En todos los pueblos perdura vivo el recuerdo de que no ha sido así desde el principio, y que no será siempre así. La creencia en una edad de oro desaparecida, no se ha extinguido del todo (2). La propia conciencia dice al hombre que no debe ser así. *El hombre es frecuentemente el único responsable de sus propias miserias físicas y morales.* Con frecuencia las unas dependen de las otras. El goce inmoderado en diferentes modos, atrae comúnmente dolencias físicas y morales. Algunos vicios, ampliamente difundidos, pueden infestar la vida de un pueblo y precipitar en la miseria generaciones enteras. El hombre, para

(1) Cicerón, *De nat. deor.*, 2, 66; 3, 24. Bäumker, *Materie*, 364.

(2) Lenormant, *Les Origines*, I, 1880, 58. Acerca de la división del tiempo que, fundados en el cálculo astronómico, hacían los antiguos (siglo VIII, antes de J. C.), dividiéndolo en edad de oro, de plata y de cobre (Sol, Luna, Venus), á las cuales se añadió la edad de hierro como moderna, véase Winckler, *Preuss. Jahrb.*, II, 1901, 258.

su propio bien, es un ser social, pero debe también soportar las desventajas de su unión con otros (1). El abuso de la libertad, la deliberación contraria al fin prescrito, igualmente saludable para el cuerpo y para el alma, son las principales fuentes de la miseria humana. Familias enteras, pueblos y naciones, por largos años ó siglos, expían las faltas de sus antepasados (dominación turca). Sabemos que no todo mal dimana de pecados personales; debemos reconocer también que con frecuencia los inocentes padecen más que los culpables; pero sabemos asimismo que las penas y contrariedades de esta vida procuran á muchos la salvación (2). Cierto que así no puede explicarse todo, porque este fin secundario del mal presupone ya un fin primario. Al entendimiento humano le es imposible inquirir la última y más profunda causa del destino general del género humano.

«No hay sabiduría mayor que reconocer la propia ignorancia en tales cosas; quien confiese paladinamente que no entiende nada de esto, es el más discreto; quien, por lo contrario, trate de penetrar en lo íntimo, es un insensato (3).» Así como el Crisóstomo, para explicar tal misterio, recuerda los múltiples misterios de la naturaleza, y observa que también la preparación de una obra de arte es incomprensible á los profanos, así también San Agustín, el principal adversario de los maniqueos, hace notar que los diversos instrumentos del laboratorio de un artífice parecen

(1) Leibniz, *Theodicee*, II, 122, 205. Erdmann, *Gesch. d. Philos.*, II, 259.

(2) Blondel, *L'Action*, 380. Siebeck, *Religionsphilos.*, 438. Paulsen, *Ethik*, I², 1891, 260; *Einleitung*, 333.

(3) S. Juan Crisóst., *In. Eph. Hom.*, 19, 4-5. San Ag., *De Gen. c. Man.*, 1, 16, 25. S. Greg. Niseno, *De hom. op.*, c. 18. Vollert, *Die Lehre Gregors v. Nyssa vom Guten und Bösen*, 1897. Leibniz, *Theodicee*, II, 122, 146. Por lo contrario, Schell, *Gott u. Geist*, I, 342; II, 389. Acerca de la importancia social del mal, véase Kant, cit. por Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, IV, 59, 235, 428; Willareth, *Die Lehre vom Uebel bei Leibniz und seiner Schule in Deutschland und Kant*, 1898; Eucken, *Kampf*, 245; *Lebensansch.*, 151, 232. Sobre el valor que los griegos atribuían á los padecimientos, véase Saussaye, *Relig.*, II, 186, 282, 385; Bäumker, *Materie*, 206, 279, 302. Weiss, *Apol.*, I, 483; acerca de San Agustín, véase Scheeben, *Dogm.*, III, 892. Véase además Keppler, *Das Problem des Leidens in der Moral*, 1894.

inútiles y aun dañosos á los inexpertos, mientras que al artista le sirven para la ejecución de sus obras. «A pesar de esto, hay muchos mentecatos que no se atreverían á censurar en un maestro humano lo que no entienden..., pero que, en este mundo, en el que Dios es alabado como creador y gobernador de él, se atreven á censurar aquellas cosas cuya utilidad no les parece evidente, y que, respecto á la obra y á los instrumentos del arquitecto omnipotente, quieren hacer ver que saben lo que no saben». Esto se parece al consejo de Leibniz de fijar la mirada en el sol para reconocer la armonía de los mundos. Todos, especialmente Gregorio Niceno, ponen en el pecado la causa de todos los males personales y sociales.

42. **Revelación. Libre arbitrio.**—Lo que enseña la conciencia universal de los pueblos, está confirmado por la *Revelación* (*Is.*, XLV, 7)[1], la cual enseña cuán poco prueba el pecado, con sus consecuencias, contra la bondad y sabiduría del Creador. En el principio, todo lo dispuso Dios de otra manera; pero el *libre albedrío* del hombre quebrantó el orden instituído por el Creador, de tal suerte, que, aun aquello que en sí está conforme con la naturaleza física del hombre finito y limitado, llegó á ser antinatural en cierto modo, y tuvo que padecer las consecuencias del pecado (*Sab.*, I, 13; IX, 15; XI, 25). La vida física del hombre hubiera ofrecido un aspecto más risueño, si no hubiese intervenido la muerte espiritual del alma.

43. **Pecado original.**—Verdad es que á Bayle y á otros excépticos «les parece absolutamente inexplicable el hecho del pecado original con el ejército de desventuras morales que acarreó», y que por todas partes se ve la razón encerrada en un laberinto de contradicciones, cuantas veces intenta explicar el infortunio moral del mundo. Pero aun debiendo admitir que la *herencia* del *pecado original* es un misterio, solamente por medio de él puede explicarse la relación existente entre el sublime don de la

(1) Lenormant, *Hist.*, V, 391. Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 266, 495, 559. Esser, *Die Seelenlehere Tertullians*, 104. Rousseau, *Emil*, II, 146.

libertad humana y la corruptora sensualidad. Sin el misterio del pecado original y la caída de Adán, el hombre sería un misterio mucho más inexplicable que estos dogmas (Pascal, véase San Agustín). ¿Puede quizás conciliarse con la idea de Dios y con la conciencia moral la moderna interpretación de lo malo como un elemento necesario de transición hacia el bien? San Agustín y Santo Tomás enlazaron, tal vez demasiado, el mal con la perfección de Dios; pero el panteísmo desconoce su valor moral.

Mas, á pesar del pecado y de la culpa, Dios no ha olvidado ni abandonado completamente al hombre. Entre las tinieblas y las sombras de la muerte, resplandece desde el principio la *esperanza de la redención*. Dotó Dios al hombre del más preciado bien, la libertad; pero también le dejó la posibilidad de hacer mal uso de ella. No le habrían faltado medios para evitar este mal uso; pero hubiera quedado perjudicada la libertad [1]. Mas su sabiduría se revela también en que puede utilizar el mal para sus fines, cuando lo convierte en medio corrector del hombre, á fin de prepararlo á la redención. Cuando San Agustín aceptó el mal como medio en el plan divino universal, y lo puso al servicio del bien, supo afrontar y vencer el dualismo maniqueo, sin atribuir el mal á Dios como causa de él. Sólo en la concepción humana del mundo, el mal dejado en libertad parece que está en oposición con el gobierno divino de las cosas. El mal no existe en Dios mismo, pero le ha dado acogida en su ordenamiento del universo y lo vence mediante la Redención. Si el fin del hombre se encerrara en esta vida, el *pesimismo* tendría mayor razón que el optimismo estético, lógico y dinámico. El optimista Leibniz se ve obligado, al fin, á recurrir á la otra vida, aunque, con Fichte, Fechner, Spicker y otros, explica el mal como parte del mejor mundo. Como quiera que hace del individuo, como reflejo del todo, un miembro ordenado para el bienestar

(1) Justin., *Dial.*, 102. Leibniz, *Theodicee*, II, 111, 120, 155, 159, 167, 238. Sobre el optimismo en la Teodicea estoico-platónica, véase Zeller, *Gesch. d. griechischen Philosophie*, III³, 2, 1881, 130, 562.

del conjunto, puede explicar también la eternidad de las penas del infierno, en tanto que Wolff las niega, porque, en su concepto, lo principal es el perfeccionamiento del individuo.

44. El mal físico.—Con esto, queda explicado, por lo menos en parte, el *mal físico*. Aunque no fuera posible explicar el orden maleado de la naturaleza por una corrupción introducida por el pecado, habría que reconocer la gran influencia del hombre *dominado por el pecado* en la naturaleza misma. Aunque con ciertas limitaciones, es oportuno aquí el dicho del poeta: «El mundo es perfecto en todas partes, excepto allí donde llega el hombre con sus penas.» Por la roturación de bosques ha variado esencialmente la fertilidad y el clima de todos los países; por el desagüe de pantanos y lagunas, por la canalización y derivación de aguas, ha cambiado el aspecto y la superficie de algunas comarcas, y el tráfico ha tomado otras vías. Puede asegurarse que la tierra habitada ha adquirido en su fauna y en su flora, por la influencia del hombre, un aspecto muy diferente. Una es en los pueblos civilizados y otra en los salvajes. Por tanto, otra hubiera sido si el hombre hubiera guardado mejor su primitivo señorío sobre la naturaleza y se hubiera mostrado en todo lo que le rodea, en mayor grado que ahora, como señor de ella. Si en su condición actual puede cambiar mucho, y mucho empeorar ó mejorar, ¡cuánto más fácil no le hubiera sido en su condición primera! Ya Aristóteles opinaba que se ha perturbado el primitivo y «elevadísimo orden natural» (1).

Los Doctores de la Iglesia interpretaron frecuentemente con excesiva realidad la *maldición de la naturaleza*, y considerando el fin de las cosas desde el punto de vista de la utilidad, atribuyeron los animales y plantas nocivos á una creación especial hecha después del pecado original, mientras que los escolásticos hacían preceder la creación potencial ó actual, aunque relacionando el carácter de cas-

(1) Heinrich, *Dogm.*, I, 317. Mach, *Notw. d. Offenb.*, 300. Pascal, *Pensées*, 2, 5. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, 1902, 125.

tigo con el pecado original. Pero ciertamente sólo el que sabe apreciar al hombre, puede comprender el universo y el hecho del pecado, del *pecado original*, como factor esencial [1]. No obstante esto, prescindimos de ello y admitimos incondicionalmente que la maldición de la naturaleza no puede entenderse contra el estado primitivo de la naturaleza, como lo demuestra la Geología. El *Gén.*, I, 29, respecto al estado originario, é *Is.*, LXV, 25, con respecto al estado final, no deberían interpretarse como incluyendo una relación diversa entre el hombre y los reinos animal y vegetal. El reino vegetal es precisamente la condición previa para la existencia del animal. El *Gén.*, IX, 3, ha de explicarse con relación á la prohibición de la sangre (v. 4). Si uno quiere atenerse severamente al texto y excluir, como también lo hace la tradición pagana, la carne de la alimentación de los primeros hombres (véase *Is.*, XI, 6, 9: *Os.*, II, 20), habrá que insistir en la condición especial de la vida en el Paraíso terrenal y limitarse á los territorios inmediatos al hombre. La intervención extensa é incesante del hombre en el estado de la naturaleza, tampoco puede conmover mucho el orden de las cosas.

Pero los males físicos que en realidad existen ¿son tales que hagan dudar de la sabiduría y bondad del Creador? ¿Es posible que no quede otra solución sino la de acudir á un principio malo, á la manera de los sistemas religiosos orientales, del gnosticismo y del maniqueísmo? O bien, ¿nos obliga este hecho á atribuir á la primera causa una fuerza limitada, y á suponerla en lucha, desde el principio de las cosas, con la materia eterna y rebelde (Platón, Hermógenes, Plotino, Voltaire, Stuart Mill, Lotze)? [2]

45. El mal metafísico.—Sólo el Creador puede ser absolutamente perfecto [3]. El *mal metafísico* es insepara-

(1) Lenormant, *Hist.*, I, 41. *Theol. Quartalschr.*, 1833, 464, 601.

(2) Bäumker, *Materie*, 205, 401, 414. Lotze, *Mikrok.*, II, 10; III, 558. Döllinger, *Heidentum und Judentum*, 1857, 292. Hatch, *Griechentum*, 145, 161. Stier, *Die Gottes und Logoslehre Tertullians*, 1899, 41.

(3) Iren., *Adv. haer.*, 4, 38, 1. Arnob., *Adv. nat.*, 1, 8. San Ag., *C. ep. Fundam.*, 25, 30; *De ord.*, 2, 11; *Enchir.*, c. 10. Greg. Naz., *Or.*, 14, 31. Sto. Tomás, de Aq., *Compendium theol.*, 1896, 235.

ble del ser finito, como ya observó Clemente de Alejandría con los griegos. Pero esta imperfección no es tan grande como se afirma frecuentemente; por lo contrario, toda cosa es perfecta en su especie, y está bien organizada para su fin. La escala ascendente de los seres es también una prueba de un pensamiento ordenador, y los defectos aparentes se consideran ventajosos para el conjunto de las cosas. En la naturaleza inorgánica, aquellos mismos elementos que odian las obras de la mano del hombre, purifican y desinfectan. La tempestad en las nubes llega á ser un beneficio para los sembrados y los prados, para el hombre y para el animal, cuando se resuelve en lluvia refrigerante. Los excesos son los que perjudican siempre, la regla se manifiesta en alto grado conveniente al fin.

También en el *mundo orgánico irracional* son los males más pequeños de lo que parecen. No pertenecemos al número de los que consideran como aparente el dolor de los animales y lo creen producto de la imaginación humana; tampoco estamos de acuerdo con los que lo estiman verdadero, pero insignificante á causa de la falta de conciencia. Nos parece que todavía no se ha demostrado que sea falso el proverbio: «Nunca mortifiques á un animal por diversión, pues siente como tú el dolor» aunque, según Kohlhofer, deba creerse que la segunda parte, la causa, contenga «una insensatez antropomórfica del Catecismo del Doctor de la Iglesia C. Vogt.» Sin embargo de ello, la sensibilidad del animal no puede ponerse al mismo nivel que la del hombre consciente.

Tampoco ha de olvidarse que aquella misma sensación que es causa de muchos dolores, no sólo es un miembro necesario en el orden universal, sino que también es para el animal una fecunda *fuente de placer*, ventajosa para el organismo [1]. La sensación del dolor, que en realidad es

(1) San Ag., *De lib. arb.*, 3, 23, 69; *C. Faust.*, 21, 14. E. Fischer, *Das Problem des Uebels und die Theodicee*, 1883, 155. Schneider, *Naturvölker*, II, 399. Siebeck, *Religionsphilos.*, 440. Ulrici, *Gott. u. d. Nat.*, 494, 707. Kohlhofer, *Die Nat. d. tier. Lebens*, 329.

penosa, es también un estímulo para la prudencia y el temor, es un arma en la lucha por la existencia. Las sensaciones de placer y de dolor, ocasionadas por impresiones gratas ó desagradables, incitan á escoger lo provechoso y á rechazar lo perjudicial. Imagínese lo delicados que son en esto muchos animales, y no será posible desconocer una finalidad del organismo en su relación con el mundo exterior.

Los hombres se hacen la guerra, los caníbales y las bestias se devoran entre sí. Pero lo que al uno perjudica, es útil al otro. El ratón destruye los nidos del abejón; el gato se come al ratón, y el equilibrio entre los abejones y el trébol se restablece. El pájaro se sustenta de insectos que son nocivos, y él es víctima de las aves de rapiña, á las cuales mata el hombre. El necrófago (que come cadáveres) desempeña el servicio de policía sanitaria, y los parásitos cuidan de la higiene. La lucha es recíproca, compensadora y necesaria para el desenvolvimiento de la naturaleza. Mantiene el equilibrio y, por tanto, es útil. Este *exterminio recíproco* es para muchos animales un *bien*. La muerte repentina es menos dolorosa que la muerte por enfermedad, decrepitud ó hambre. La muerte no tortura al animal con la acerada espina de la previsión y la meditación.

Verdad es que á veces se encuentra en la naturaleza una crueldad refinada, como es fácil observar en el gato que juega con su víctima martirizándola hasta que muere, en el lobo, en el buitre, en el azor y aun en la araña con sus presas vivas [1]. Pero no ha de olvidarse que el miedo tiene ya por efecto aturdirlas. De la víctima de la serpiente de cascabel se dice que en cuanto oye el ruido del cascabel, se queda inmóvil. Crueldad grande, pero legitimada por la naturaleza, es la de los carnívoros cuando cogen su alimento vivo. Sin embargo de ello, en esto es también la

(1) *Leben Darwins*, II, 303; *Entstehung*, 101; *Nat. u. Offenb.*, 1881, 673; 1899, 674; *Jahrb. d. Naturw.*, 1896, 122. Kohlhofer, loc. cit., 362. Baer, citado por Stölzle, *E. u. Baer*, 143.

apariencia más grave que la realidad, porque los carnívoros, por lo regular, no laceran la presa viva, sino que la matan ó la alucinan, especialmente cuando temen su huída. El tigre abre á su víctima la vena yugular con una facilidad sin igual. El ave de rapiña da á su presa un picotazo mortal en la cabeza y le hinca las garras en el corazón (buho); el león zarandea en el aire á la oveja y la deja sin sentido; la nutria, las serpientes y los insectos atolondran á sus víctimas á mordiscos, con los cuales las envenenan. Livingstone refiere que fué cogido un día por un león, alzado del suelo y zarandeado como un perrillo zarandea un trapo; pero en aquella crítica situación no tuvo noción del peligro, porque un delirio vertiginoso se apoderó de él, y si entonces le hubiera engullido el león, habría recibido la muerte sin padecer. Por fortuna una bala de su compañero le libró de semejante suerte [1].

En todas partes, pues, hallamos el mal como *excepciones* subordinadas al todo. Ya San Agustín lo consideraba, con los estoicos, como privaciones, como defectos que Dios no hace, pero que dispone, y lo comparaba con las pausas en un canto, con las sombras en un cuadro; Leibniz, más moderno, lo compara con las manchas del Sol. El mal del mundo no tiene existencia independiente, no es una substancia, sino que sólo es relativo, denota algo que no debiera existir. Leibniz dice que de la armonía del universo debe inferirse la armonía en el hombre y en el mundo espiritual. De las cosas de Dios debe juzgarse como Sócrates de Heráclito: «Me agrada mucho lo que de él he entendido, y creo que me agradaría igualmente lo demás, si lo entendiera.»—«Dios es grande en lo grande, y no es pequeño en lo pequeño», dice San Agustín. Para juzgar al mundo, no es permitido asirse recelosamente á cualquier hecho secundario, sino que debe examinarse con detención el todo, al cual sirven y le están subordinadas las partes. Como el caminante encuentra siempre panoramas más es-

(1) *La Controverse*, 1884, 439.

pléndidos cuanto más se eleva, así también la belleza del mundo aparece más sublime cuanto más elevado es el punto desde el cual es contemplada [1].

Si bien es verdad que el hombre nunca penetrará la razón por la cual el Creador ha establecido el orden en el universo merced á la *lucha por la existencia*, en cambio puede reconocer en ella la bondad y sabiduría del Creador. El triunfo de la razón sobre lo irracional, la elevación sobre la lucha y la discordia, es el fin sublime del hombre dotado de inteligencia.

V. El argumento físico-teológico

46. **La demostración físico-teológica.**—La teleología es una de las demostraciones de la existencia de Dios; se llama argumento *físico teológico* [2] *ó teleológico*, porque, por el orden natural de las cosas, demuestra el punto capital de la fe y de la teología, y, por la ordenada disposición del todo, demuestra de un modo seguro la existencia de un Creador infinitamente sabio é infinitamente bueno. Es la prueba más antigua y más convincente, porque el mundo exterior y la vida espiritual se entrelazan en ella en bella armonía. La experiencia interna y la externa, la naturaleza y el espíritu se unen para manifestar al hombre el último término, el fin supremo. Si entre el espíritu humano y la naturaleza exterior existe, en general, una relación sin la cual sería imposible el conocimiento humano, preciso es que tal conocimiento tenga por fundamento una verdad objetiva. El concluir lógicamente, de los hechos conocidos del mundo exterior y de la conciencia, la existencia de un Creador que ordena el mundo, no puede considerarse como «una necesidad subjetiva de nuestra inteligencia», como pura función formal, sino que, ante el tribunal de la ciencia,

(1) Véase, por lo contrario, Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 112. Sobre Rousseau y Kant, véase Förster, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik*, 1894, 72.

(2) Derham, de acuerdo con Reimarus (Erdmann, *Gesch. d. Phil.*, II, 265), es el fundador del término físico-teología.

debe ser reconocida igualmente como otra consecuencia cualquiera sacada del mundo objetivo según á la ley de causalidad, ya que las leyes del pensar ó tienen valor absoluto, ó no tienen ninguno. El concepto teleológico del mundo entraña en verdad dos elementos, uno material y otro espiritual; pero abarca los dos bajo el respeto de la finalidad. Por este motivo, el argumento físico-teológico es mucho más comprensible para el hombre, por no decir más simpático. El entendimiento y el corazón se interesan con igual viveza. La suprema sabiduría que brilla en el universo cautiva á la razón, la belleza armoniosa sobrecoge el ánimo, la bondad infinita encadena la voluntad.

Aristóteles y Filón, los Santos Padres y los escolásticos cultivaron con predilección esta prueba [1], y especialmente demostraron la unidad de Dios por medio de la unidad y armonía del universo, ya que, habiendo puesto en claro la analogía de los hechos humanos que la «poliarquía no es buena, el soberano debe ser uno». También Bacon dice: «Es más fácil dar como verídicas las por demás extravagantes fábulas del Korán y del Talmud, que creer que el mundo se ha hecho sin entendimiento. Dios no ha hecho milagro alguno para combatir el ateísmo, precisamente porque para este fin bastan sus ordenadas obras naturales.»

El mismo Kant, en el primer momento crítico, dejó subsistir esta prueba con toda su fuerza; y si bien más tarde la rechazó como las otras, se mantuvo fiel al concepto teístico de Dios para explicar el universo. Su propia convicción filosófica de la unidad del origen divino del mundo, se fundaba sólo en la convicción de la unidad del universo y de la total armonía de las cosas. «La idea de la unidad del universo se apoderó de su entendimiento con íntima fuerza de persuasión, y dirigió su profunda mirada al primer

(1) Cicerón, *Tusc.*, 1, 28. San Ag., *Serm.*, 241. Petav., *De Deo*, 1, 1, 5. Möhler, *Athanasius*, I, 151. Dickamp, *Die Gottesl. des hl. Gregor v. Nyssa*, 1896, 64. Seitz, *Apol.*, 68, 156. Rolfes, *Gottesbeweis*, 281. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, 1900, 168. Sobre Kant, véase K. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, IV, 202, 321, 509. Sasao, *Proleg.*, 11, 56.

fundamento de las cosas; la idea de la belleza y de la armonía del universo se apoderó con igual fuerza de su corazón, y por eso nunca habló sin respeto, ni aun sin calor, del argumento físico-teológico.» No hay otra prueba que hable tan directamente á la razón y al corazón; es tan antigua como la misma razón humana; ninguna más eficaz cuando se trata de la sencilla persuasión de la existencia de Dios, independientemente de toda demostración. «Es absolutamente necesario estar persuadido de la existencia de Dios; pero no es tan necesario demostrarla», dice Kant.

También en el período crítico continuó Kant mostrando gran respeto al argumento físico-teológico. «Puesto que el universo no se compone de substancias necesarias, sino contingentes, debe tener una causa; puesto que ésta no es un miembro de la comunidad de las cosas, debe ser algo fuera del mundo y existir sólo virtualmente en el mundo; y puesto que sus efectos indican un origen común, una unidad, esta causa debe ser única.» En el prólogo á la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, trata de mitigar el perjuicio causado al argumento cosmológico y ontológico, representándolos como argumentos de escuela, que nunca llegan al público, y ejercen escasa influencia en el convencimiento de éste; mientras que el orden magnífico, la hermosura y la providencia que por doquiera resplandecen en la naturaleza, deben despertar la fe en un autor sabio y grande de la misma, la persuasión que se difunde entre el pueblo en cuanto descansa en argumentos racionales. Más todavía, protesta contra la acusación de Jacobi de que la crítica de la razón pura fomenta el espinosismo.

Cierto que si solamente se parte del concepto del orden y de la finalidad, es dudoso que este argumento tenga por sí solo pleno valor de prueba. Parece, por lo contrario, que conduce á la idea de un *formador* y ordenador del universo en sentido platónico. Los ejemplos que se emplean por lo regular para hacer evidente la cosa, se mueven completamente en este terreno. Ya Aristóteles dijo: «Lo que es el timonel en el barco, el auriga en el coche, el entonador

en un canto, la ley en un Estado, el general en un ejército, eso es Dios en el mundo [1].» Pero ya hemos observado antes que Aristóteles creyó deber afirmar la eternidad del mundo; para él Dios es el motor inmóvil, sólo en cuanto todo se mueve hacia él. Ni el argumento cosmológico ni el físico-teológico le bastan para demostrar la existencia de un creador. Pero cuando no se ópera solamente con las ideas, sino que se parte de los hechos reales, se prueba que, en general, ambos argumentos no pueden mantenerse rigurosamente separados, antes bien, de las obras de Dios puede decirse lo mismo que de sus atributos, que ninguno puede separarse completamente de los demás. Cuando Dios obra, es en un solo acto tanto causa eficiente como causa final, y con las fuerzas de la naturaleza, y en ellas, consigue los fines impuestos por Él al universo. El universo se asemeja á una máquina, porque está compuesto de muchas partes unidas y dispuestas para un fin, y á un organismo, porque posee fuerzas internas: es la realización de las ideas divinas por medio de fuerzas físicas [2].

Así como el argumento cosmológico trasciende al físico-teológico, así tiene éste de común con aquél el punto fundamental. Del propio modo que la investigación relativa á la causa eficiente de las cosas, nos ha conducido á una primera causa personal, absoluta é inteligente, la finalidad *interna* de toda la naturaleza, y especialmente de la vida humana intelectual y moral, debe conducirnos á un *Creador*, inteligente y santo, del universo ordenado. El orden artificial más perfecto desaparece ante el orden innato ó ingénito de la naturaleza. Dios aparece como el artífice sublime, pero como el artista que ha infundido el arte en las cosas mismas. La finalidad no es una idea que flota sobre el universo entero y sobre las cosas individuales como el Espíritu sobre las aguas, sino una idea real, inmanente en las cosas y enlazada con las causas mecánicas. La unidad y

(1) Kuhn, *Dogm.*, I, 639. Cicerón, *De nat. deor.*, 1, 17. M. Félix, *Oct.* c. 19 San Atan., *C. Gent.*, c. 39. Eus., *Praep.*, 7, 3.
(2) Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 103, a. 1. Piat, *Sokrates*, 1903, 224, 295.

la finalidad del universo sólo son explicables admitiendo la unidad de la causa suprema.

Nosotros vivimos, nos movemos y somos en *Dios*. En todas partes está Dios cerca de nosotros, pero se halla muy elevado sobre nosotros y sobre el mundo. Sólo como espíritu personal, puede ser El la causa de la maravillosa proporción de los medios para el fin. Si todo el mundo, aun el irracional, obra ordenadamente, es preciso que esté ordenado por una causa racional é inteligente[1]. La armonía de las partes y del todo, de la vida interior y de los fenómenos exteriores, encamina á un punto de unidad ideal; la conciencia moral é intelectual, á la idea de lo verdadero y de lo bueno como último fin del hombre, por el cual únicamente todos los fines individuales adquieren su importancia relativa. Pero esto es el Creador mismo, autor de aquel orden. La vida intelectual del pensamiento y el reino ético de la verdad, de la belleza y del bien, sólo pueden comprenderse como obra de un espíritu inteligente que labora por motivos morales.

Según Aristóteles, el bien es el fin hacia el cual tienden todos; según Platón, es la bondad de todos los actos, el bien que sirve para la felicidad. Pero éste une la Etica con la Metafísica, eleva el bien de Sócrates á la más sublime de las ideas, é identifica esta hipóstasis con el entendimiento de Anaxágoras, con el único ente verdadero, con la divinidad. Mientras la divinidad es para Aristóteles el fin de todas las cosas, en cuanto mueve al viviente, para Platón es al mismo tiempo el origen de todas las cosas que deben su verdadero ser á la participación de las ideas, de la idea de lo bueno.

Un moderno espiritualista en el antiguo significado francés, que se ha impuesto la misión de combatir toda su vida el materialismo y el positivismo, Caro, para la solución de este gran problema, quisiera «un Aristóteles que

(1) Lact., *De ira*, c. 10. Boecio, *De cons.*, 3, 12. S. Greg. Naz., *Or.*, 34. Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 2, a. 3; *Opusc.*, 3, (2) 7. Wigand, *Darwinismus*, I, 282, 331. Baer, *Studien*, 462. Zeller, *Gesch. d. Philos. d. Griech.*, II⁴, 362.

fuese más moderno, y un Leibniz que fuese menos sistemático.» En lugar de demostrar idealmente con Aristóteles la existencia del «primer motor» remontando la serie no interrumpida de los fenómenos hasta su «causa necesaria,» puede deducirse la misma consecuencia del estudio de los primeros cuerpos que constituyen la primera materia de todas las cosas. Hoy vemos mejor que los antiguos la gran importancia del cuerpo simple en el plan de la Creación, pues sabemos aislarlo y, por la experimentación, podemos determinar mejor su fuerza y movimiento. Guiados por la analogía que ofrece la experiencia, sabemos proseguir y reconstruir toda la evolución del universo hasta su estado actual. Pero este desenvolvimiento no se nos presenta como efecto de una causa inmanente ó de las transformaciones de una substancia homogénea, sino como efecto preordenado y previsto. Sus condiciones son la naturaleza de los cuerpos simples, sus leyes inmutables, dispuestas para una armonía futura, y el movimiento primitivo. El orden de los hechos, el de las leyes y el de las fuerzas constituyen una jerarquía que no puede dividirse, si queremos dar una explicación exacta.

Los medios de la ciencia moderna, experimental ó especulativa, son la *síntesis* y el *análisis*. El análisis divide, estudia los elementos, los enumera, los ordena según masa, peso y tiempo, hace evidente el mecanismo interno, clasifica. La síntesis estudia el compuesto, muestra que las partes sólo existen en el todo, y las propiedades y las facultades sólo en los individuos; determina los atributos de las substancias y diferencia las causas; enseña que el efecto, si realmente lo es, presupone una substancia, la cual, no sólo le precede en el tiempo y en el espacio, sino que lo produce por su propia virtud; parte de la razón, del principio de la relación, de la causalidad y de la perfección, y conduce á la finalidad como á un hecho universal y evidente, á lo absoluto, á lo infinito, á Dios (1), á la

(1) *Ann. de phil. chrét.*, II, 1890, 139; II, 1895, 308. Balfour, *Grundlagen*, 301.

sabiduría eterna, donde toda ley, todo orden, toda relación tienen su primer fundamento.

Las *leyes universales* del mundo, la gravitación, la fuerza inmanente, la energía potencial, la vida, la inmanencia de los tipos orgánicos, los hechos de la inteligencia humana, los axiomas de la razón y las revelaciones de la conciencia moral, terminan en los conceptos de finalidad, belleza, idealidad perfecta, justicia, omnipotencia é inmensidad, y demuestran que el orden universal de las cosas según la ley de lo contingente, gravita hacia lo necesario, hacia una causa que es la primera razón y la plenitud de toda perfección.

Nos reímos de la *Astrología* de los antiguos, la cual trataba de leer la voluntad de Dios en los movimientos de los astros, porque admitía una concatenación universal é intangible en la naturaleza, y nos reímos con la idea de haber hallado, merced á la ciencia moderna, la verdadera conexión de las cosas. Pero todavía no hemos puesto nada en lugar de aquélla, y estamos más lejos que entonces de poder substituirla por algo correspondiente. El enigma del universo no se ha descifrado aún, los triunfantes dogmas de la ciencia sobreviven apenas una generación. Sin la razón suprema jamás se sabrá explicar la armonía y belleza del macrocosmos ni del microcosmos. *Dios* es el principio y el fin de todas las cosas.

CAPITULO XI

Virtud y recompensa

1. Instinto de conservación. - 2. Inclinación á la felicidad.—3. Carencia de la dicha interna y de la externa; estoicismo, altruismo.—4. Eudemonismo y Evangelio de la virtud. - 5. Virtud y dicha terrenales. - 6. Fin del hombre en el más allá.—7. Virtud y pecado. Justicia compensadora. - 8. Postulado de la razón práctica. - 9. Demostración moral ó antropológica de la existencia de Dios. —10. Moralidad y bienaventuranza en el Cristianismo.

1. Instinto de conservación.—San Agustín dice en un punto de la Ciudad de Dios: «La existencia es por naturaleza una cosa tan dulce, que ni aun los desgraciados quieren morir, y cuando se juzgan infelices, no desean la destrucción de su ser, sino la de su miseria... Pero ¿cómo? Los animales irracionales, á quienes son desconocidos estos pensamientos, todos, desde los monstruosos reptiles hasta los gusanos más pequeños, ¿no demuestran, por todos los movimientos de que son capaces, que quieren existir y que rehuyen el no ser? Los árboles y las plantas, aunque están privados de este sentimiento, ¿no hincan sus raíces en el suelo y se elevan en el aire para asegurar el sustento y conservar su existencia? Por último, los cuerpos inanimados, que carecen completamente de sensibilidad y aun de vida, ¿no se remontan á las regiones más elevadas, ó se hunden en las más profundas, ó se mantienen en equilibrio en otras intermedias, para conservar su existencia y sostenerse en las condiciones de su naturaleza?»

En todo ser viviente existe, en efecto, un instinto natural de conservar su propia existencia y de satisfacer lo mejor posible sus necesidades. Inconsciente y mecánicamente, pero como si conociese su elemento de vida, el germen de las plantas introduce sus raicillas en la tierra (geotropismo) y dirige hacia el aire y el sol (heliotropismo) los primeros lóbulos que brotan de su seno. En su exuberante

vegetación, la tierna plantita goza, por decirlo así, de su benéfica influencia, hasta que, abierta su corola, ondea á la luz del sol y puede absorber codiciosa los rayos policromos. La planta inclina por la noche sus flores ó cierra también sus corolas. Si se violenta su organismo, reacciona enérgicamente y reproduce con frecuencia lo deteriorado. Si se le priva de la luz, que con su fuerza química construye el cuerpo de la planta, estira su tallo para acercar todo lo posible sus hojas á la fisura por la cual puede filtrarse un rayo.

Lo que la naturaleza inanimada persigue mecánica y ciegamente [1], acaece en los *animales* con conocimiento, aunque por modo instintivo. El *instinto de la propia conservación* es el primer principio que agita todo el reino animal con movimiento incesante. Las sensaciones de *placer* y de *dolor* son los reguladores para la satisfacción de cada instinto. El animal trata de evitar toda violencia dolorosa, y aun el gusano se arquea en el polvo cuando alguno lo toca. Pero todo animal se deleita con la sensación de placer, ora se la procure la buena alimentación, ora la satisfacción del instinto de procreación. Ningún animal hace algo en provecho exclusivo de otra especie; pero cada especie trata de obtener ventajas de los instintos de las otras.

También el *hombre* tiene algo de animal en su cuerpo; al par del bruto, le es innato el instinto de conservación, y desde la cuna experimenta por naturaleza el deseo de placer y de alegría. Pero ya en estas cosas el hombre se diferencia esencialmente del animal. Es verdad que el animal posee el instinto de conservación, pero no tiene conocimiento alguno de su ser y de su fin. No sabe lo que es nacer, vivir y morir, al contrario de lo que sucede en el hombre, el cual reflexiona sobre su propio ser y existencia, prevé lo *porvenir*, la *muerte*, y está poseído de que toda su vida es,

(1) Reinke admite también fuerzas instintivas para el geotropismo y el heliotropismo de las plantas, en contraposición á la gravedad, por lo que se refiere á los ejes laterales de la raíz y del tronco; añade el mismo autor que una explicación puramente energética es imposible. (*Biol. Zentralbl.*, 1901, n.º 19, 600).

en realidad, una muerte lenta. El miedo á la muerte se contrapone directamente al instinto de conservación; no pocas veces turba en el hombre los goces más bellos de la vida y sombrea siniestramente las partes más radiantes de la misma. El rico dice á su alma: «Come y bebe y trata de estar bien.» Pero Dios dice al rico: «¡Insensato! Esta noche se desprenderá tu alma de ti. Lo que has acumulado ¿á quién pertenecerá?»

Esto solo bastaría para imprimir el sello de frivolidad á todo goce sensual, á toda fortuna terrenal. También el hombre, la figura más floreciente, se semeja á la fragante rosa, en la cual roe ya el gusano. En medio de los manantiales del placer, brota algo amargo, que aun entre las flores acongoja—dice Lucrecio.—El hombre puede quererlo ó no, puede, con Lucrecio, burlarse del temor á la muerte, ó, con Cicerón y Séneca, hacer consideraciones sobre el desprecio de la muerte; pero siempre tendrá delante de los ojos este destino. El hombre reconoce que es desdichado. Es desdichado porque conoce y sabe cuán desdichado es. Hemos visto más atrás que el hombre está más afligido que el bruto por trabajos y dolencias; pero tan triste privilegio se agrava porque en todas ocasiones lleva consigo el perfecto conocimiento de su estado. Strauss llama á esto argumentación cínica, pero ¿es posible cerrar los ojos á la luz? ¿No es este el concepto de todos los pueblos, de todas las filosofías, de todas las religiones? La Sagrada Escritura y los Padres pintan con tétricos colores la miseria que pesa sobre el hombre desde la cuna hasta la tumba. El pensamiento de la muerte dió á la antigüedad griega un rasgo de melancolía en medio de la vida más apacible.

¿Qué es el hombre?—pregunta Aristóteles. Un relámpago de debilidad, la víctima del momento, un juguete de la fortuna, una imagen de la inconstancia, un conjunto de odio y de infortunio; lo demás lodo y hiel. Epicuro insiste en la mortalidad del alma, porque solamente de este modo puede salvarse el hombre del gran enemigo de sus

placeres y de su bienaventurada paz, esto es, del angustioso terror del mundo subterráneo y de los castigos después de la muerte. La esencia de la sabiduría greco-romana era: lo mejor es no haber nacido, lo casi mejor morir pronto. También el *Eclesiastés* emplea algunos pensamientos de esta clase en la descripción de la vanidad de vanidades. El mismo San Agustín, con su «masa de condenación», se acerca algunas veces á la idea pesimista del mundo, porque el depravado género humano le parece como un torrente cenagoso de pecados, que arrastra á los infortunados hijos de Eva hacia el inmenso y horroroso abismo. A los filósofos que pretenden poner en esta tierra el supremo bien, opone en el libro XIX de la Ciudad de Dios, un cuadro lúgubre de la miseria humana; las amargas experiencias del cuerpo, del alma, de la sociedad, protestan de igual manera contra sus asertos.

2. Inclinación á la felicidad.—No obstante esto, el hombre experimenta una aspiración irresistible á la *felicidad*, y durante toda su vida va fatigosamente tras de lo que, tal le parece. Todos los hombres quieren ser dichosos; mas ¡qué diferentes son los caminos por los cuales buscan su felicidad! «Bueno es lo que todos los hombres anhelan; malo lo que todos los hombres rechazan»—dice Aristóteles.—Según Santo Tomás, el hombre está determinado á un fin, en cuanto tiene inclinación natural y necesaria á la felicidad. Esta inclinación le mueve á la operación, y cuando acoge una cosa con preferencia á otra, lo hace por el deseo de hallar la dicha ó el medio de conseguirla. Boecio señala como fines de la actividad humana la riqueza, el honor, el poderío, la fama y el placer. El hombre tiene necesidad absoluta de poseer el bien «objetivo» y de poseer «subjetivamente» el sentido del contento, de la vida feliz.

El uno busca su felicidad en la guerra, el otro en la política; éste en la ciencia, aquél en el arte; quién en la virtud, quién en los placeres. Todos los esfuerzos de todos los hombres tienen por único objeto este fin (1). Aun los que

(1) Cicerón, *De fin.*, 1, 9; 5, 27. Séneca, *De brevit. vitae*, c. 2, 17. Strauss

se quitan la vida, tratan de hallar en el nirvana el término de sus pesares, de sus luchas, de sus miserias, de sus inquietudes. La muerte aparece como redención de las penas, no como castigo. Sócrates, antes de morir, celebró la muerte como supremo bien y sacrificó un gallo al dios de la salud en agradecimiento por haberle libertado de las enfermedades de la vida.

Pero ¡cuán pocos son los que alcanzan la felicidad tan codiciada! ¿A cuántos les es dado disfrutar sosegadamente de ella? Príncipes y vasallos, capitanes y soldados, sabios é ignorantes, artistas y operarios, fabricantes y obreros, ricos y pobres, viejos y jóvenes, hombres y mujeres, todos deben confesar que no ven colmados sus deseos y que más de una gota de melancolía amarga la copa de sus delicias. A los antiguos deseos siguen otros nuevos, una esperanza despierta otra. No se busca el fin de las fatigas, sólo varía el asunto de ellas, para no saciarse jamás. Precisamente en la cumbre de una vida fecunda en hechos y de una cultura completamente desarrollada, pero desposeída de un gran fin, de un orden más profundo, suelen encerrarse pensamientos pesimistas acerca de la vanidad de la vida y de la felicidad. César, dominador del mundo, dió expresión á su desengaño con las palabras: «¿Y esto es todo?» El celebrado Goethe confesó en su vejez que «su vida había sido el eterno rodar de una piedra, que siempre quiere ser rodada de nuevo; que en 75 años no había tenido cuatro semanas de verdadero bienestar [1].» Y Strauss escribe: «¿Qué es nuestra vida? Un limón mil veces estrujado, en el que se mezcla siempre agua nueva, á pesar de lo cual, se cree que todavía es jugo de limón; es una tinta mil ve-

Glaubenslehre, II, 721. *Sir*, 40, 1. *Weish.*, 2, 6-8; 5, 8-15. *Prd.*, 2, 8-11. S. Greg. Niseno, *De beat.*, or. 3. San Ag., *De lib. arb.*, 3, 8, 23. Sto. Tomás, *C. Gent.*, 3, 24, 4, 79. Feldner, *Willensfreiheit*, 27. Didio, *Sittl. Gottesbeweis*, 115. Sobre los griegos, véase Weiss, *Apol.*, I, 479, 494. Köstlin, *Ethik*, 18, 318, Véase también Pascal, *Pens.*, 2, 21. Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, 4, 1. Pesch, *Welträtsel*, II, 448. Sobre S. Agustín, véase Hontheim, *Instit. Theod.*, 206.

(1) Eckermann, *Gespräche*, I, 83. Véase también Glogau, *Graf Leo Tolstoi, ein russischer Reformator*. 1893. *Rev. du Clergé franc.*, 1903, 245.

ces diluída en agua, de la que después la pluma recoge unas veces poso y otras agua [1].»

En una leyenda morisca, «El mendigo de Sevilla,» se cuenta que un Sultán recibió el consejo de servirse de la camisa de un hombre feliz, para el restablecimiento de su salud. Pero sus emisarios en ninguna parte hallaron un hombre, rico ni pobre, que contestara categóricamente que era feliz. Por fin encontraron un pastor que confesó sin rodeos que lo era. Pero no quiso entregar su camisa. Cuando trataron de arrebatársela violentamente, vieron con asombro que no tenía camisa. Si esta felicidad fuera el fin de la naturaleza, se malograría indudablemente el fin de ella, y Schopenhauer tendría razón cuando dice: «Hay un solo error innato, y es el de creernos nacidos para ser felices.» Entonces, la huída del mundo, el suicidio, sería para muchos la verdadera liberación. Diógenes decía: «Es preciso adquirir ó juicio ó soga.»—«Sí—hace decir Shakespeare á su Hamlet,—si no existiera el temor á un algo después de la muerte [2].»

3. Carencia de la dicha interna y externa; estoicismo, altruismo.—¿Encuentra quizá el hombre la felicidad en su propio *interior*? «Entrad en vuestro interior, allí hallaréis la felicidad»—nos gritan los antiguos filósofos.—«El reino de los cielos está en (dentro de) vosotros»—proclaman los modernos subjetivistas con las palabras del Señor.—En efecto, el hombre puede despreciar el mundo exterior, renunciar á sus bienes y revestirse de impasibilidad y apatía para con todo, excepto lo deshonroso. Tales enseñanzas daban los cínicos y los estoicos á sus discípulos [3]. Aun Aristóteles, que no creía inútil el esplendor externo de la fortuna para la felicidad, quiere que el sabio se ani-

(1) *Briefe*, 1895, 228. Eucken, *Kampf*, 236, 258, 352.

(2) Véase Platón, *Republ.*, I, 330.

(3) Cicerón, *De fin.*, 3, 7, 8, 13, 18; 5, 21 *(ad maiora nati sumus)*; *Tusc.*, 1, 49, 118; 2, 27, 66. Sén., *De const.*, 7; *De vita*, 6, 17. Saussaye, *Relig.*, II, 437. Schopenhauer, *Werke*, I, 135; II, 173. Mach, *Notw. d. Offenb.*, 120. Weiss, *Apol.*, I, 164, 213, 622; III, 85. Köstlin, *Ethik*, 200. Schneider, *Das andere Leben*, 39, 62. Hilty, *Glück*, 1896, 21, 43, 83.

me á soportar serenamente la suerte y á contentarse con la posesión de la virtud y de la sabiduría, lo que seguramente valía más que el principio hedónico de los *epicúreos*, antiguos y modernos, que colocan el sumo bien en el placer, negado á la mayor parte de los hombres, placer del cual ni aun los más privilegiados gozan sin dolor. Pero los estoicos pedían lo imposible, por lo que no pudieron encontrar un sabio conforme á su opinión; y aun este mismo imposible no hubiera podido contentar á los hombres, porque el hombre es un ser sensible, creado para vivir en sociedad, y quiéralo ó no, el mundo exterior lo tienta y pone en continuo peligro su apatía. Le es imposible, como el mismo Séneca admite, permanecer indiferente á todos los estímulos, cortar de raíz todo sentimiento. El hombre lleva dentro de sí mismo su enemigo, del cual le es imposible huir. Ahora bien, hallándose este enemigo en relación con los de fuera, rinde la fortaleza antes de que su dueño lo advierta. Nunca puede el hombre evitar completamente la lucha interna de la razón contra las pasiones, del yo mejor contra los apetitos groseros. No hago lo que quiero, sino que hago lo que odio. No hago el bien que yo quiero, sino que hago el mal que no quiero. A mí, hombre miserable, ¿quién me redimirá del cuerpo de esta muerte?... «¡Oh vida feliz, que busca la ayuda de la muerte para hacerla finita!»—dice Agustín á los estoicos.

El hombre puede *engañarse* algunas veces respecto á esta *lucha interior* y á su propia debilidad. En el vértigo de la delectación, en medio de los goces estéticos y sensuales, puede olvidar por un momento la discordia interior; pero la guerra arderá de nuevo y reaparecerá con mayor violencia. El hombre, en lugar de deificar estoicamente su yo, vano y altivo, puede buscar su bienestar y el de los demás (altruísmo), el mejoramiento moral de todos [1], contribuir al progreso común y restablecer el orden social. Pero el hacer servir la propia conservación, la prosperidad

(1) *Ann. de phil. chrét.*, II, 1898, 153. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1899, 1, 10.

y el perfeccionamiento propios para fines generales, el subordinarse á la sociedad y al bienestar público, son tan sólo elementos parciales de la vida virtuosa subordinados al fin último (1). La propia personalidad, como la personalidad del prójimo, del Estado, del arte, de la ciencia, sin un objeto y un término en el sumo bien, no pueden ser para muchos ni duraderamente motivos suficientes de virtud. El entusiasmo panteísta del progreso, del Estado, de la Iglesia y del arte, sin base religiosa, sólo tiene una importancia pasajera. Diviniza sus ideas y sus fines, pero la ilusión no puede durar mucho (2). La Historia demuestra que todos los grandes hechos, los más fecundos en consecuencias, tomaron su fuerza de la esperanza en una interna elevación del hombre y de ideales aspiraciones.

4. El Eudemonismo y el Evangelio de la virtud.— Aun cuando en este *ejercicio desinteresado de la virtud* reside sin duda un gran goce espiritual y en esta moralidad ideal una felicidad espiritual, es imposible hallar en ello el último fin del hombre. Pues la experiencia enseña que el hombre abandonado á sí mismo, sólo transitoria y aparentemente halla en ello la fuerza y la plena satisfacción interior. Agustín destruyó radicalmente la ilusión filosófica de que la virtud es el sumo bien. Pondérese cuanto se quiera la moral independiente, pero el hombre vulgar no sostendrá la lucha contra la sensualidad y las pasiones, si á su recto obrar no se le ofrece más recompensa que la de obrar rectamente. Ninguna sociedad, ningún Estado podría tener existencia como liga de virtud. La virtud misma (en latín y griego=valor, fortaleza) necesita en esta tierra del estímulo de que obtendremos méritos de nuestras luchas y de nuestro valor, y de que sacaremos fuerza de la esperanza y del sagrado fervor de que, después de la áspera, pero breve lucha, conseguiremos, como palma de

(1) Didio, *Sittl. Gottesbeweis*, 24, 48.
(2) Blondel, *L'Action.*, 305, 328, 380. Eucken, *Kampf*, 118, 250. *Lebensanschauungen*, 68, 296.

la victoria, una corona inmortal [1]. «No hay ateos felices; nunca llegan á la plena paz interior ni á librarse del temor de los males (*Is.*, XLVIII, 22; LVII, 20), como cada uno puede comprobarlo por sí mismo en todos los ejemplos que les ocurren [2].»

Nos objetan que también sin atender á la *recompensa eterna*, se practica la virtud por la virtud misma; pero es una excepción explicable psicológicamente, y además quedaría siempre por averiguar qué clase de virtud es esta; porque la verdadera virtud, que en la tierra es siempre susceptiva de mayor perfección, sólo puede ser feliz en el verdadero bien, el cual nunca encuentra en este mundo. Nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Dios. El fin del hombre moral no es esta ó aquella virtud, sino que debe subordinar por igual todos los actos humanos á la virtud. Cierto que la disposición para la virtud es ya ciertamente algo que merece admiración, porque conviene que en el interior del hombre sea muy grande aquella fuerza que lo eleva tanto sobre todos los apetitos terrenales ordinarios, que éstos le parecen viles, persuadiéndose de que sería indigno de vivir, si, abandonándose á los goces á que le impulsa la naturaleza, obrase contra los preceptos de la ley, en cuyo nombre manda imperiosamente la razón [3].

Pero la experiencia común muestra la inexactitud de que la razón haga la ley y la imponga, aunque sin nada prometer ni nada amenazar. Esta rígida *separación de la moralidad y de la felicidad*, que el mismo Kant no quería concebir como «oposición» entre ambas, es una abstracción

---

(1) Atenág., *Suppl.*, 16; *Res.*, 18. Clem. Rom., *Ep.*, 2, 20. S. Cipr., *De exhort. mart.*, c. 11. S. Greg. Niseno, *De an. et res. or.*, 3; *Theol. Quartalschr.*, 1841, 236. Weiss, *Apol.*, I, 536. Sobre la religión humana del empirismo (Tyndall, Spencer, M. Müller, St. Mill, Laas), véase Pesch, *Welträtsel*, II, 493.

(2) Hilty, *Glück*, I, 227, *A.*, 1.

(3) Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*, 1794, 57, edición de Hartenstein, VI, 143; *Kritik der prakt. Vernunft*, I, 1, 3, edición de Kehrbach, 106. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, IV, 75. Lotze, *Mikrokosm.*, II, 216, 319, 448. E. Pfleiderer, *Zur Ehrenrettung des Eudämonismus*, 1879. Véase también Abelardo y Raimundo de Sabunde, cit. por Staudenmaier, *Dogm.*, II, 103.

del filósofo de Königsberg, no una doctrina del corazón. El Apóstol nos hace notar los pensamientos que se denuncian y se absuelven mutuamente, y declara que la ley escrita en el corazón servirá para condenar las obras sin la ley. La ley positiva está sancionada con recompensas y castigos, la ley natural lo mismo, aunque no tan claramente. Puesto que esta «incomprensible aspiración, reveladora de un origen divino, excita el ánimo hasta el entusiasmo y lo impulsa á sacrificios que sólo el sentimiento del deber puede hacer capaces», en realidad esta facultad moral sólo puede tener su plena eficacia cuando, mediante la religión, esté unida á Dios, á la felicidad y á la recompensa eterna. El corazón no se deja subyugar por este noble «egoísmo», que nada tiene de común con la doctrina ordinaria de la felicidad. Por este motivo, no se presupone la fe en Dios por la ley moral y su sanción [1], sino que se requiere para la explicación de ella, aunque prácticamente impere el procedimiento opuesto. Con todo, conviene explicar antes esta misma «inconcusa ley moral.»

Suena como soberbia farisaica el elogio tributado al *moderno Evangelio de la virtud*, «al lado del cual, la doctrina de la inmortalidad deducida de la necesidad de una recompensa, parece como ropa sucia al lado de la nieve,» así como también la afirmación de que «el reprobado sistema de la naturaleza» predica una «moral más pura que la mayor parte de los teólogos cristianos.» [2] Contra tales asertos vale la pena de recordar las palabras del Señor: «Por vuestros frutos seréis conocidos.»

Si el juzgar insuficiente la civilización mundana, si el colocar la vida eterna en un mundo por venir, son residuos católicos conservados en el Cristianismo evangélico, el cual, aun en la actualidad, no los ha rechazado del todo, y en oposición á los cuales la filosofía oposicionista ha defendi-

(1) Duquesnoy, *Ann. de phil. chrét.*, 1895, Agost., Sept. Por lo contrario, Margerie, *ibid.*, 1896, Oct. Véase Sigwart, *Vorfragen der Ethik*, 1886, 14, 35.

(2) Strauss, *Glaubensl.*, II, 709. Por lo contrario, Schell, *Dogm.*, I, 376. Schneider, *Göttl. Weltordnung*, 506, Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele, bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen*, 1900, 116.

do, en ocasiones, algunos principios de la verdad evangélica (Wundt), la nueva filosofía es, en cambio, la «emancipación, no sólo de la autoridad de la Teología, sino también de todo el Cristianismo positivo é histórico,» y la «verdad evangélica» se semeja á la desconsoladora desesperación de la última filosofía pagana, que prácticamente acabó en eudemonismo y utilitarismo. ¿Qué estímulo de virtud quedaría entonces para las grandes multitudes? Sin embargo de esto, en las gentes del pueblo se encuentra tal fuerza moral y una vida del alma tan espléndida, que muchos, que blasonan de «cultos,» debieran avergonzarse ante ellas. Mientras que los filósofos, desde Lessing, se consideran casi ofendidos cuando se les ofrece el reino del cielo y la bienaventuranza eterna como premio, porque un heroísmo de la razón pura quiere el «bien únicamente por el bien mismo,» y creen que «la más alta satisfacción de nuestra conciencia debe constituir el fin último de nuestro querer y nuestro obrar,» regocíjase el pueblo en practicar el bien por amor de Dios, para obtener en el cielo un tesoro que no puede ser consumido por el orín ni la polilla. Más aún, en ese pueblo se encuentra frecuentemente una bondad de corazón tal, como no lo logrará jamás eso que se llama comúnmente cultura (1).

Pero esa educación, con su «Evangelio de la virtud», ¿qué podrá ofrecer á los pobres, á los enfermos, á los desgraciados, á las viudas, á los huérfanos abandonados para soportar su suerte, cuando no puedan hallar fuerza y consuelo en la fe en una vida futura? Este Evangelio sólo conoce la glacial y desoladora resignación al destino inevitable ó á la desesperación. Rousseau dice que sin la fe en una retribución ultramundana, todo es hipocresía y mentira. A lo sumo, el valor de la Religión consistiría en «haber educado y en educar al género humano para la virtud moral y en servir de vínculo de unión á los hombres honrados», ó en la satisfacción «de un justo interés de la vi-

(1) Véase Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.*, II², 1896, 649.

da». Sería, pues, un medio necesario para establecer y conservar la moralidad, porque el Evangelio de la virtud no es apto para ello. ¡Y aun se dice que esta fuerza impulsora de la religión, que no puede concebirse sin la idea nacida de un bien altísimo y ultramundano, sólo se funda en el puro egoísmo! Entonces toda la vida es egoísmo, y la censura no tiene ya sentido.

«Pero ¿no deberíamos también ser buenos, aunque no esperásemos premio alguno? Puesto que tenemos en perspectiva un premio, por lo menos seamos buenos por él. Pero ¿no es esto una bajeza y la mayor vileza?... Jamás serás justo, aunque hagas ademán de serlo, si sólo lo haces por el premio; pues tienes en nada la virtud, si no la amas. Pero aunque Dios, á causa de nuestra gran debilidad, promete un premio á las obras virtuosas, no obstante esto, no queremos obedecerle». Así decía Crisóstomo á los catecúmenos. ¡Probablemente pertenecerá también Crisóstomo á aquellos Doctores de la Iglesia de los cuales dice Strauss que aun los que más proclaman la necesidad de una recompensa futura, en horas de mejor sentido, cuando no van á caza de argumentos en favor de la inmortalidad, están conformes con Espinosa y con el sistema de la naturaleza!

Si los antiguos dieron menos relieve que los Padres al deseo de felicidad y á la recompensa, no es porque éstos fuesen muy inferiores á los antiguos pensadores griegos (1), sino porque en la Revelación y en el término en Dios hallaban la base firme de la esperanza. Contra Abelardo, que predicaba un amor sin esperanza, dice Hugo de San Víctor: El hombre debe buscar directamente en Dios el fin de su existencia, no por avidez de un premio, esto es, amando á Dios sólo á causa de otro bien, aunque fuese la felicidad separada de El, pero ni tampoco por aquel quimérico desinterés que finge amar á Dios sin buscarlo, siendo así que la

---

(1) Eucken, *Lebensansch.*, 195, 258. Por lo contrario, Schmidt, *Ethik der Griechen*, II, 68.

verdadera esencia del amor consiste en sentirse atraído hacia el objeto amado y poder unirse con él [1].

5. Virtud y dicha terrenales.—La *virtud* no siempre es *premiada* en *este mundo*, sino que con frecuencia es desconocida y perseguida. Virtud y fortuna terrenal están, por lo general, en razón inversa. Ya dice el Salmista que estuvo á punto de tropezar cuando vió la fortuna de los pecadores, y el Eclesiastés enumera estos fenómenos entre las vanidades de este mundo (v. Job., cap. XXI, Hab., I, 1, Jer., XII, 1, Salm. XXXVI, XLVIII, LXXII, CXXXIX. Es preciso convenir en que, en el Antiguo Testamento, la cuestión de la Teodicea mira, más que á la existencia del mal en general, á los padecimientos de los justos.

Los *paganos* esperaban de los dioses los *bienes de fortuna*, no la virtud; por esto, observando que los virtuosos sufren á veces mientras que los malos prosperan, eran inducidos fácilmente á negar la providencia, y aun los dioses. En tanto que Platón no sólo estima la muerte como liberación de la cárcel de este cuerpo, sino como principio de la verdadera vida del alma, vida que, como premio del combate y esperanza, debe embriagar de gozo el corazón del bueno, dice Cicerón que la teoría de la recompensa después de la muerte fué una opinión predilecta de los antiguos. Los trágicos griegos (Esquilo, Sófocles) justifican el orden moral del mundo; Eurípides desespera de él. Con qué fuerza arraiga en el hombre la idea de una justicia futura, lo demuestra el hecho de que, á pesar de todo, el mayor número se mantiene en la fe. Aun los filósofos no rompen abiertamente con la religión consuetudinaria dando testimonio espontáneo de que la virtud tiene un fundamento en la religión [2]. La posterior doctrina de la metempsícosis de

(1) Kilgenstein, *Gottesl. des Hugo v. St Viktor*, 1898, 222.

(2) *Theol. Quartalschr.*, 1841, 224. M. Félix, *Oct.*, c. 5. Tert., *Apol.*, c. 41. Orig., *C. Cels.*, 3, 16, 78. Lact., *De ira*, c. 6. San Cir., *Cat.*, 18, 1. S. Greg. Naz., *Ep.*, 14, 30. S. Clem., *Recogn.*, 3, 40. S. Ambr., *De offic.*, 1, 12. San Crisóst., *In ep. ad Hebr.*, 13, 4; *De res.*, c. 1. S. Ag., *Epp.*, 118, 3; *De civ. Dei*, 10, 18. Cassian, *Coll.*, 11, 6, 11. Boecio, *De Cons.*, 1. *Minokhired*, 155, citado por Spiegel, *Avesta*, I, 1852, 23, *A.* 1. Schmid, *Erkenntnisl.*, II, 229. Rohde, *Psyche*, 277. Schmidt, *Ethik*, I, 147.

los griegos (Pitágoras, Platón, Plotino), como el Karma de los budistas, es una concesión de la fe universal en la recompensa de la otra vida.

Séneca compuso un escrito «Sobre la Providencia, ó por qué á los buenos les va mal, á pesar de la Providencia.» Celebra el ejercicio de la virtud como la verdadera dicha, pero halla el último consuelo en el suicidio. Entre los tratados de Plutarco se encuentra uno titulado «Sobre los castigos tardíos de la divinidad», reputado como la obra más interesante sobre la Teodicea en aquel período. Da varias respuestas y estudia el mal desde los distintos puntos de vista de la justicia vindicadora, de la disciplina purificada y del ejemplo amonestador, aludiendo también á la clemencia divina, que reserva la recompensa para la otra vida. Algunos modernos filósofos admiten que la teoría que sostiene que la historia del mundo es el juicio del mundo, aun suponiendo que sea verdadera, no puede dar consuelo alguno, y en el supuesto de que pudiera darlo, no puede ser demostrada; por último, que si la historia nos enseña algo, antes nos muestra la obra del Dios del Antiguo Testamento, que castiga en los hijos las culpas de los padres, que la del Nuevo, cuyo amor no deja perecer ni aun el ser más pequeño.

Orígenes observa contra Celso que los cristianos no tienen otro medio de intimidar que el de enseñar y demostrar, con muchos ejemplos de las Escrituras y de la razón, que Dios es un Juez que exige de los hombres estrecha cuenta de todo lo que han hecho. Fuera de esto, el mismo Celso dice que le preserven los dioses de negar él ú otros el dogma del castigo debido á los malos y del premio reservado á los buenos. Precisamente por este motivo, hizo el neoplatonismo la competencia al Cristianismo, intentando reanimar la fe en la recompensa futura, por medio de la gnosis. «El temor y la esperanza» dominaron también desde el principio en la vida cristiana. Procurad vuestra salvación con miedo y temblor.

San Juan Crisóstomo ve también en esto la razón de la

resurrección de los muertos. «La recusación de este dogma por los incrédulos destruiría nuestra vida, la colmaría de todos los males, trasformaría todo orden; el creerlo fielmente, nos da idea clara de la Providencia divina, estimula nuestros solícitos esfuerzos á conseguir la virtud y rehuir cautelosamente el pecado, y lo colma todo de paz y sosiego. Pues quien no cree que ha de resucitar y dar cuenta de lo que ha hecho en la tierra; quien imagina que nuestra existencia no pasa de la vida presente y que más allá de la tumba no hay nada, ni tendrá aprecio á la virtud ni abominará el vicio. ¿Y cómo ha de ser de otra manera, si no espera ni la recompensa de sus fatigas ni el castigo de sus malas obras? Se dejaría llevar completamente de sus pecaminosos apetitos, hundiéndose en toda clase de vicios. Por lo contrario, quien está persuadido de que un día ha de ser llamado á juicio; quien tiene ante su vista aquel temible Tribunal, que nadie podrá eludir, y la sentencia de aquel Juez, á quien nadie puede engañar, se esforzará todo lo posible en ser moderado y justo, practicará todas las virtudes, huirá de las liviandades, de la crápula, de toda clase de vicios, y, fundado en éste dogma, se hallará en disposición de hacer enmudecer con poco trabajo á los calumniadores de la divina Providencia.

»¿Por qué muchos hombres claman contra la *Providencia divina?* Porque ven que hombres pacíficos, moderados y justos, viven en la más abrumadora pobreza, que son maltratados y difamados, que apenas tienen lo necesario para no morir de hambre y de sed, que frecuentemente están afligidos por largas y atroces enfermedades, y se encuentran desvalidos y desamparados; porque, al contrario, hombres que tienen pacto con el diablo, envilecidos en el pecado y entregados á todos los vicios, nadan en la abundancia, llevan una vida suntuosa, tienen magníficos vestidos, los sirve un enjambre de criados, son admirados, ocupan altos cargos en la magistratura y gozan de la confianza del monarca. Por esto algunas gentes promueven quejas contra la Providencia... Al oir tales acusaciones, el que

desespera de una vida futura, deberá callarse y no encontrar palabra que oponer. Pero el que cree con firmeza en la resurrección y la conoce á fondo, impondrá silencio fácilmente á tales blasfemias». En el destierro, y aun hallándose agobiado de dolencias, trató Crisóstomo de consolar á los creyentes, para que, al ver la infelicidad de los justos no dudasen de la Providencia.

En los diálogos de un sabio parsi con la Inteligencia celestial, *Minokired*, se dice: «De todas las injusticias que el maldito Ahrimán ha traído al mundo, cuatro son las peores: haber negado el premio de los buenos hechos, el castigo de los malos, el espíritu del hombre y el fin de las fatigas; con lo cual ha hecho nacer en el mundo muchas opiniones filosóficas y religiosas y una conducta perversa».

6. **Fin del hombre en el más allá.**—Entre el esfuerzo moral y el instinto innato de la felicidadad, se abre una fosa profunda. Si el virtuoso no tuviera su digno fin en la *otra vida*, si no tuviera nada que esperar después de la muerte, no tendría, en conclusión, ningún otro fin, y sería más desdichado que el animal, que no conoce el fin y sigue ciegamente su instinto. Si no queremos que la finalidad falte precisamente en la esfera de la más elevada vida moral, y que el obrar el bien sea una ilusión, el fin del hombre debe hallarse en la vida futura. El espíritu del hombre que cumple á conciencia la ley moral, ley que en él vive, debe conseguir una felicidad. Pero el espíritu creado sólo puede hallar su beatitud en un espíritu absoluto, el espíritu personal finito, en un espíritu personal infinito, porque amor verdad y bondad, cuando se trata de espíritus, son atributos de la personalidad, y no pueden poseerse completamente sin la unión personal con el amor, la verdad y la bondad absolutos [1]. Por este medio, la felicidad y la moral se dan la mano.

El hombre es grande, porque conoce su miseria; pues es la miseria de un ser que fué y es destinado para algo

---

(1) Rousseau, *Emil*, II, 140. Thiele, *Philosophie d. Selbstbew.*, 509.

mejor. Nadie se cree desdichado porque no es rey, pero sí es infeliz el rey depuesto ó el príncipe que no puede llegar al trono que le pertenece. Nadie se aflige por tener *una* sola boca, pero sí de tener *un* solo ojo (1). Este sentimiento, que no sólo deriva de la limitación natural del ser humano, sino que recuerda el primer destino del hombre, sólo puede satisfacerse con la esperanza en la recompensa futura, sin la cual únicamente queda la desesperación. La propia bajeza es en el hombre un estímulo para elevarse, la sublimidad del fin lo preserva de descender al nivel de las bestias.

El hecho de que la virtud también se ve recompensada con frecuencia *en esta vida*, mantiene viva la fe en una recompensa; la experiencia de que no todos los virtuosos son recompensados, confirma á los hombres, que nunca pueden negar el valor de la virtud, en la fe en una vida futura (2). Todos reconocen que la virtud es digna de honor; ¿permanecerá ella sola sin recompensa? Considérese únicamente el premio como unión con la bondad suprema, y la palabra «premio» perderá todo lo que parezca que tiene de innoble.

7. Virtud y pecado. Justicia compensadora.—La *virtud* y el *pecado* sólo se conocen entre los hombres. Fuera de ellos, en toda la naturaleza, la vida es moralmente indiferente. Pero el pecado se extiende más que la virtud y, no obstante esto, el pecado debe mirarse como un extravío, como una ofensa al orden, como un atentado contra el derecho de los demás. ¿Es posible que quede impune tanta malicia como se substrae, no sólo al brazo de la

---

(1) Pascal, *Pens.*, c. 23, 3-4. Cicerón, *Tusc.*, 36, 97. Denzinger, *Rel. Erk.* II, 332, dice que esta demostración de Pascal es racionalista y presupone las teorías protestantes y jansenistas en el estado primitivo. Véase, con todo, Sto. Tom., *Comm. in sent.*, 2, dist. 33, q. 2, a. 2; *S. th.*, 1, q. 48, a. 3; *Opusc.*, 1, 114; *Revue des Deux Mondes*, V, 1890, 771; *Ann. de phil. chrét.*, II, 1897, 36.

(2) Teodoreto, *De prov. s.*, 6-10. S. Greg. Niseno, *De beato. ord.*, 4. San Crisóst.; *In ep. ad Rom. hom.*, 25, 5. S. Ag., *De civ. Dei*, 18, 2; 19, 4; 20, 2. Sto. Tom., *C. Gent.*, 3, 6. Rousseau, *Emil*, III, 55, 136; IV, 210. Clemen, *Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie*, 1890. Weiss, *Apol.*, II, 165. Schneider, *Göttl. Weltordn.*, 470. Schell, *Gott u. Geist*, 492.

justicia humana, sino también á cualquier otro castigo? El remordimiento de la conciencia no es ciertamente pequeño, pero no basta, pues su voz es precisamente más débil en aquellos que más metidos están en el atolladero del pecado. Sin el sólido fundamento del juicio futuro, la conciencia no sería la voz de Dios. Siempre se halla en el fondo el temor á algo posterior á la muerte.

Así se explica también que el instinto de los animales hacia la felicidad no conduzca á las mismas consecuencias. El animal sólo conoce la sensación de placer, y no reflexiona ni sobre el origen del mal ni sobre la justicia retribuidora. No es un sujeto jurídico, sino un medio para el fin. Ni siquiera entre sí son capaces los animales de otorgarse mutuamente un derecho, ni de observarlo. Lo único decisivo en ellos es la fuerza física y el apetito carnal. El hombre es responsable de su trato á los animales, pero el animal no posee derecho alguno.

La *lucha de la virtud* contra los vicios, en la cual no se respeta ni la propia vida, ¿es posible que no sea sino una manifestación de la fuerza del alma, la cual, por otra parte, sazona el mal y causa la ruina? No; nunca podrá librarse la conciencia moral de la convicción de que sobre los hechos y propósitos humanos hay un Juez superior que premia lo bueno y castiga lo malo. Si hay un sentimiento universal, es seguramente el de la *justicia compensadora*. La sangre del justo clama justicia al cielo, que escucha y castiga; los ayes de las viudas y de los huérfanos oprimidos, la inocencia perseguida, atraviesan las nubes y llegan al trono del supremo Juez. La conciencia moral no halla reposo ni paz, sino cuando el hombre está firmemente persuadido de una futura justicia en la otra vida. Si no hay Dios, sólo el malo es sabio, y el bueno un imbécil. El premio y el castigo no son añadiduras exteriores ó, por decirlo así, supletorias de la ley moral, sino momentos del orden universal.

8. Postulado de la razón práctica.—La vida futura es por lo menos un *postulado de la razón práctica*, pero

un postulado tan inevitable, que sin una disposición religiosa dada por Dios y sin una determinación de fines, sería incomprensible, no tendría eficacia. La «religión natural» como moral requiere un Dios como autor moral del mundo y una vida humana que dure de modo proporcionado á su fin. Aquélla podrá ser un «concepto de razón puramente práctico, el cual, á pesar de su infinita fecundidad, presupone una facultad de razón teórica muy escasa, en cuanto que, en la práctica, puede convencerse del tal precepto á todos los hombres, ó por lo menos hacer que cada uno reconozca como deber el efecto del mismo»; [1] pero entonces carecería de todo fundamento y sería inexplicable. Lo que con tal fuerza se impone á la razón práctica, no puede ser cosa ajena á la razón especulativa; pues no es natural que la razón se divida en dos, y que una parte se ponga en oposición con la otra.

Estamos, pues, autorizados para hacer valer nuestra conclusión, no sólo como un postulado, sino como una consecuencia segura de la *razón teórica*, siempre que el término final como causa y como fin sea suficiente para explicar inteligible y satisfactoriamente la realidad. El conocimiento moral de Dios requiere, como realidad, tanto una *causa* última, como el ser natural. La voluntad y la inteligencia son á la par argumento de un principio más alto.

Kant mismo, en su Crítica del juicio, debió abandonar el estéril terreno del postulado, bajo cuyo nombre, en la Crítica de la razón práctica, «entendió un principio *teórico*, pero no demostrable como tal, porque depende inseparablemente de una ley *práctica* que tiene un valor absoluto *a priori*». Si bien después reconoce la finalidad en la naturaleza sólo como principio regulador de nuestra inteligencia subjetiva, para unir los dos principios de la teleología y de la causalidad, se ve obligado á buscar un

(1) Kant, *Religion*, 255. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, IV, 117, 512. Falckenberg, *Gesch. d. neueren Philos.*, 318. Véase Gutberlet, *Monismus*, 109. Didio, *Sittl. Gottesbew.*, 64. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, III, 484. Schwarz, *Das sittliche Leben*, 1901, 320.

principio común supremo, al cual debe atribuirse una intuición intelectual. Con toda su crítica se ve obligado á admitir que, si alguna vez debemos juzgar según las leyes de nuestra razón, no podremos menos de poner por fundamento de la posibilidad de aquellas leyes naturales un ser inteligente. Pero la naturaleza no nos ofrece solamente algunos efectos ordenados para un fin, sino que constituye todo un sistema de fines, cuyo fin supremo sólo puede ser el hombre, el cual únicamente obra según fines conocidos, y se sirve de todos los seres naturales para su fin. Pero el hombre mismo, como ser natural, cuyos fines sensibles encaminados á la felicidad son á su vez dependientes de las condiciones naturales, no puede ser el último fin, sino sólo como sujeto de la moralidad, en cuanto, mediante su facultad suprasensible, prefije á su libertad fines absolutos. Por tal modo, la teleología de la naturaleza no tiene ya lagunas; y la ilación de una causa suprema del mundo se establece con más solidez y se determina tanto mejor, cuanto esta causa ha de considerarse ahora, no sólo como inteligencia y como ordenadora de la naturaleza, sino también como principio legislador en un reino moral de fines [1]. Todavía va más lejos E. de Hartmann cuando insiste en la necesidad de fundarlo todo en una causa absoluta y cuando reconoce el orden moral del mundo como teleología determinada por lo absoluto.

Si el término de la perfección, al que el hombre aspira, fuera una fantasía, toda la vida intelectual sería un engaño. Si es necesario el concepto de una bondad suprema é imaginable únicamente como nexo causal entre la virtud y la felicidad; si esta dependencia no ha de admitirse más que entre la virtud y la felicidad, y no al contrario, podrá ser que la razón especulativa, como en la relación entre la libertad y los actos empíricos, no distinga aquí

(1) *Kritik der Urteilskraft*, 2. *Tl.*, Kehrbach, 279. Medicus, *Kantstudien*, 1902, 108, 205. Didio, loc. cit., 74, 93, 101. Que no sólo el Kant anticuado y dogmático (Häckel, *Welträtsel*, 187) pensaba así, lo demuestran las contradicciones del Kant posterior (*Berliner Monatshefte*, 1791, 94).

su vínculo íntimo, pero es preciso que reconozca su existencia, porque de otro modo sería absolutamente imposible explicar la vida del espíritu, en la cual cooperan la razón especulativa y la práctica.

9. Demostración moral ó antropológica de la existencia de Dios.—Esta demostración de la existencia de Dios, ya mencionada por Abelardo y desarrollada ampliamente por Raimundo de Sabunde, se llama, desde Kant, *argumento moral* ó *psicológico-antropológico.* Verdad es que Kant lo separa claramente de los otros, pero es una continuación y una consecuencia necesaria del argumento físico-teológico, en cuanto la finalidad del hombre moralmente libre no puede hallar su término sino reconociendo que también las perturbaciones de esta vida no solamente no contradicen la bondad del Creador, sino que son simples disonancias de la existencia de cada uno. El hombre propende á un ideal moral para sí y para su especie, aspira á la posesión pacífica y eterna del sumo bien. De aquí se sigue que debe existir este ideal, en el cual la eterna felicidad garantiza la satisfacción de las aspiraciones humanas. Dios debe ser el fundamento del orden moral del universo. Esta es una demostración, aunque no la única, de la existencia de Dios.

No fué la *filosofía griega* la primera en deducir de las contrariedades de la vida el concepto del mal, y en derivar de la victoria sobre el mal, el problema de la felicidad ó del sumo bien. Ni siquiera la triple solución: *conocimiento* (escuela gnóstica), *expiación* (escuela neoplatónica) y *virtud*, es cosa nueva, sino que se encuentra en la más remota antigüedad de las religiones orientales. Si el problema de la felicidad tuvo parte principal en la posterior filosofía greco-romana, se explica por el malestar general de la sociedad de aquellos tiempos. En la unión de la virtud y de la fortuna, se trató de alcanzar el fin del hombre, la felicidad; pero viendo que aquéllas no van de acuerdo, volvió á ponerse la plenitud del fin en algo metafísico fuera de la experiencia; y así, ya Plutarco, dice un moderno re-

presentante del culto de las almas [1], buscaba una compensación en la otra vida, sin caer en la cuenta de que toda religión ha tomado de esto su impulso. No se trata de una invención filosófica tardía, sino de una propensión común á todo el género humano, la cual no puede ser causa de un «error crasísimo» (Hegel, Strauss).

La *causa del universo* que nos ha infundido esta inclinación, no sólo debe ser una causa bondadosa y llena de amor, sino también una causa moral y absolutamente justa; debe ser Dios, en quien se una la sabiduría con la santidad, la justicia con el amor, un bien cuya bienaventuranza consista en la perfección absoluta. Sin la unión con este manantial de santidad, es inasequible la perfección moral; por tanto, también debe haber sido regulado por Dios el orden universal, en el cual la moralidad y la virtud conducen á la dicha suprema en Dios. La inclinación á la perfección moral es una aspiración á la beatitud, á Dios.

10. Moralidad y bienaventuranza en el Cristianismo.—El *Cristianismo* une armoniosamente la aspiración del hombre á la felicidad con la bienaventuranza más pura y acendrada en el sumo bien. El Señor mismo promete á las buenas obras una recompensa en el cielo, á los que le sigan en la pasión y muerte, la participación en la eterna alegría; predice á los suyos el odio del mundo, que á Él le ha perseguido, pero los consuela con el premio del Padre en el cielo. «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo, si sufre daño en el alma? ¿Qué compensación podrá dar por su alma? No temáis á los que matan el cuerpo, pero que no pueden matar el alma. Temed, en cambio, á quien puede precipitar en el infierno el alma y el cuerpo». También San Pablo habla de un juicio según las obras, y recomienda á los fieles que estimen como despreciables las penas de este mundo, porque no son comparables con la gloria que Dios ha prometido á los que le aman.

Llamad, si queréis, «eudemonístico» á este dogma, pero

(1) Lippert, *Das Christentum*, 311.

en vano buscaréis una solución mejor. Para el hombre, el sumo bien consiste en prepararse, por medio de la conformidad con la voluntad de Dios y la imitación de la vida de Jesús, á aquel grado de glorificación en el cual el amor une la criatura al Creador y el espíritu finito contempla en el espíritu absoluto los secretos de Dios. Este concepto libra á la verdadera virtud cristiana de todas las manchas que van adheridas al vulgar eudemonismo. Así sirve el hombre, no por temor como el esclavo, no por codicia como el mercader, sino por amor como el niño, cuyo bien mayor ve depositado en las manos de sus padres (1).

Así, pues, Kant mismo se ve obligado, por fin, á conceder que la eternidad feliz ó infeliz son estímulos, «¡sin ser dogmas necesarios!» «Si bien Lotze habla con frecuencia del mérito—dice un discípulo suyo,—es infiel al principio del deber como concepto fundamental de la moralidad. En esta forma catolizante de lo meritorio, no puede hallarse un eco de la lectura de un Mill (el cual, por ejemplo, se maravilla expresamente de los hombres sabios de la Iglesia católica á causa de tales fórmulas), sino más bien un eco de irreflexión filosófica.

(1) San Ag., *Ep.*, 156, 12 13. Mausbach, *Die kath. Moral*, 1901, 32, 70. Harnack, *Dogmengesch.*, III, 55, 82, 122. En cuanto á la filosofía griega, véase Staudenmaier, *Dogmatik*, II, 98. Grillberger, *Jahrb. f. Philos.*, 1890, 3. En cuanto á Lotze, véase Vorbrodt, *Religionsphilosophie*, 56. Véase también Steude, *Apol.*, 139, y la bibliografía que allí se indica. Sobre el «sublime ideal del puro amor del hombre», según lo manifiestan los libros sapienciales de los antiguos pueblos civiles del Cristianismo, y cuyo origen indio se ha pretendido recientemente haber demostrado, habla largamente á su antojo Schöler, *Krit. d. wissesch. Erk.*, 554.

CAPÍTULO XII

Existencia y esencia de Dios

1. Principio capital de las demostraciones.—2. Los cinco caminos de Santo Tomás.—3. Importancia de estas demostraciones.—4. La esencia de Dios: *Via negationis et eminentiae.*—5. Conocimiento analógico de Dios.—6. Determinación negativa de la esencia de Dios.—7. Determinación positiva.—8. Diferentes conceptos y nombres de Dios.—9. Nuestro conocimiento de Dios es inadecuado.—10. Atributos positivos y negativos de Dios.—11. Personalidad de Dios.—12. Ciencia y fe.

1. Principio capital de las demostraciones.—Las demostraciones de la existencia de Dios, en cuanto no han de considerarse como demostraciones indirectas ó reflejas, como, por ejemplo, la prueba histórica sacada del consenso del género humano, la moral, de la voz de la conciencia y de la idea de la felicidad y de la recompensa, la ontológica y la psicológica, de la idea del ser supremo y del bien absoluto, y la cognoscisiva y la lógica, de la actividad (distintiva) y de las leyes lógicas del entendimiento [1], están siempre formadas según el mismo proceso, esto es, concluyen todas del efecto ó fenómeno á la causa. Este camino según el principio de causalidad—*via causalitatis,*—principio que, por una parte, es una necesidad subjetiva del pensamiento, y, por otra, una necesidad objetiva del ser que domina y enlaza todo el reino de la realidad, ó se aplica á las propiedades universales de todas las cosas, ó se limita á clases especiales y á propiedades particulares de ellas.

Hemos seguido en lo que precede el segundo camino, porque es más accesible á la investigación experimental, y parece más apto para emplear y juzgar los resultados de

(1) Véase Pesch, *Praelect. theol.*, II, 19. Janssens, *De Deo uno*, I, 1899, 155, 174. Hontheim, *Instit. Theod.*, 1893, 108. Schell, *Gott u. Geist*, I, 210; II, 473.

las ciencias modernas. Por este motivo, dividimos el argumento cosmológico en cuatro períodos, según las propiedades individuales y grupos de los cuerpos naturales, y enlazamos la deducción final con el punto distintivo esencial, con los llamados enigmas universales de las ciencias físicas. Del propio modo, el argumento teleológico permitió esta división, procediendo por grados desde lo inorgánico á lo orgánico, desde la planta al animal y desde éste al hombre. Mas para dar también una idea de todas las demostraciones directas generales de la existencia de Dios, citaremos brevemente los cinco caminos de Santo Tomás, que siguió á Aristóteles (1), y que se convirtieron en fundamentales para toda la Escolástica.

2. Los cinco caminos de Santo Tomás.—La prueba primera y más clara, está tomada del *movimiento.* Es cierto, y queda confirmado por la experiencia, que cualquier cosa del mundo está sujeta al movimiento. Pero todo lo que se mueve, es movido por otro, ya que nada se mueve sino en cuanto está en potencia de alcanzar aquello á lo cual es movido. Por lo contrario, sólo puede mover lo que está en acto. Porque mover no es otra cosa que hacer pasar algo desde el estado de potencia al estado de acto (actividad). Pero del estado de potencia (reposo), nada puede ser reducido al acto, sino por medio de algo que ya esté en acto, como, por ejemplo, el fuego, que es calor en acto, hace que la madera, que está en potencia de ser calor, se haga calor en acto, y así la mueve y la altera. Ahora bien, es imposible que una misma cosa con relación á lo mismo, se encuentre en potencia y en acto, sino sólo con respeto á lo diverso. Pues lo que es calor en acto no puede ser al mismo tiempo calor en potencia, sino que está en potencia de ser frío. Por consiguiente, es imposible que algo, bajo el mismo respecto y de la misma manera, mueva, ó sea movido, ó se mueva á sí mismo. Por eso, todo lo que es movido debe ser movido por algo. Si, pues,

(1) Rolfes, *Die Gottesbeweise, bei Thomas von Aquin und Aristoteles,* 1898.

aquello por lo cual es movido, á su vez debe ser movido por otro, también éste debe ser movido por otro, y este otro por otro. Pero es imposible proseguir este camino hasta lo infinito; porque, de lo contrario, no existiría ningún motor primero, y, por consiguiente, tampoco algo que moviese á otro; porque los motores inferiores no se mueven sino en cuanto son movidos por superiores, como el bastón sólo se mueve en cuanto es movido por la mano. Luego necesariamente se llega á un primer motor que no es movido por otro, y en éste entendemos todos á Dios[1].

El segundo camino procede del concepto de las *causas eficientes*. En todas las cosas perceptibles por los sentidos encontramos una serie de causas eficientes; pero no se halla ni es posible encontrar algo que sea la causa eficiente de sí mismo, porque si así fuera, sería anterior á sí misma, lo cual es imposible. Pero no es posible proseguir hasta lo infinito en la serie de las causas eficientes, porque en una serie ordenada de causas eficientes, la primera es causa de la intermedia y ésta de la última, haya varias intermedias ó haya una sola. Quitada la causa, se quita también el efecto, por lo cual, si en las causas eficientes no hubiera una primera, tampoco habría una intermedia ni una última. Pero si en las causas eficientes se procediese hasta lo infinito, no habría una primera causa eficiente, ni tampoco habría un efecto último, ni causas eficientes intermedias, lo que evidentemente es falso. Luego necesariamente ha de admitirse una causa eficiente primera. A ésta la llamamos todos Dios.

El tercer camino está tomado de lo *posible* y lo *necesario*. Encontramos entre las cosas algunas que son posibles de ser y de no ser, porque ciertas cosas las vemos engendrarse y corromperse; por consiguiente, tienen la posibilidad de ser y de no ser. Ahora bien, es imposible que todas las cosas que son de esta especie sean siempre, porque lo que tiene la posibilidad de no ser, alguna vez

(1) Müller, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1897, 644. Gutberlet, *Monismus*, 229. Por lo contrario Suárez, cit. por Werner, *Suarez*, I, 398.

no es. Luego si todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, es evidente que algún día no existió nada en el mundo; y si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, porque lo que no es, sólo empieza á ser por virtud de algo que es. Luego si efectivamente no hubiera existido nada, sería imposible que algo hubiera empezado á ser; y así, tampoco ahora existiría nada, lo que es evidentemente falso. Por consiguiente, no todos los seres son posibles, sino que debe haber entre las cosas algo necesario. Todo lo necesario tiene la causa de su necesidad fuera de sí ó en sí mismo. Es imposible proseguir hasta lo infinito en lo necesario que tiene una causa de su necesidad, como se ha demostrado respecto á las causas eficientes. Luego necesariamente debe admitirse algo que es necesario por sí mismo, que no tenga la causa de su necesidad fuera de sí, sino que sea causa de la necesidad de las demás cosas. Esto lo designamos todos como Dios.

El cuarto camino se funda en los *grados* que hay en las cosas. Efectivamente, en las cosas se encuentra algo más ó menos bueno, verdadero, noble, etc., y lo mismo en otras de la misma especie. Pero este más ó menos se dice de diferentes cosas en cuanto se aproximan de distinta manera á algo que es en máximo grado; por ejemplo, más caliente está lo que más se acerca á lo más caliente. Existe, pues, algo que es lo más verdadero, lo óptimo, y lo más noble; por consiguiente, que está en grado máximo. Porque lo que es lo más verdadero, es también el mayor ser. Pero lo que en una especie se llama máximo, es la causa de todas las cosas de esta especie, como, por ejemplo, el fuego, que es lo más caliente, es la causa de todo lo caliente. Luego hay algo que, para todo lo existente, es la causa del ser, de la bondad y de toda perfección. A esto llamamos Dios.

El quinto camino emana del *gobierno* de las cosas. Vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos físicos, obran con finalidad. Se evidencia esto, porque obran siempre, ó con mucha frecuencia, de la misma manera para alcanzar lo mejor. De esto se sigue que

no alcanzan casualmente el fin, sino con intención. Pero las cosas que no tienen conciencia no aspiran á un fin, si no son dirigidas por un ser dotado de penetración é inteligencia, como la flecha del arquero. Luego hay un ser inteligente por el cual están ordenadas todas las cosas al fin. Á este ser le llamamos Dios (1).

3. **Importancia de estas demostraciones.**—Las cuatro primeras vías pertenecen al orden del argumento cosmológico, la quinta contiene la idea fundamental del argumento teleológico. No parten del concepto y de la esencia de Dios, sino que van del efecto á la causa, para descubrir en ésta el concepto de Dios. Santo Tomás concede á todas la misma autoridad, pero en la ilación distingue entre la causa absoluta y el nombre de Dios, atribuído comúnmente á ella. De este modo, significa que este concepto comprende aún más que lo que ofrece inmediatamente la ilación según el principio de causalidad, que es el manantial común de todas las demostraciones de la existencia de Dios (2). Teniendo esto presente, puede considerarse como suficiente toda demostración por sí, pues implícitamente viene integrada si se sobrentiende que esta causa sólo se encuentra en Dios, el cual, según la analogía del ser humano, se representa como personal é inteligente. Por otra parte, el nexo de las demostraciones lleva por sí mismo á tales consecuencias. La aplicación á lo particular, especialmente al hombre, conduce mucho más allá del concepto de naturaleza como conjunto del orden y de las fuerzas.

Para reconocer esto, no son necesarias las observaciones

---

(1) Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 2, a. 3; 2, 2, 85, a. 1; *C. Gent.*, 1, 12-13; *De ver.*, 1, 4; *De pot.*, 4, 7; *De ente et essentia*, c. 5, opusc. 26, 30. Schneider, *Natur. Vernunft, Gott. Ueber die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas*, 1883. Sobre el cuarto camino, véase Anselm. Cant., *Monol.*, 1-2. Rolfes, *Gottesbeweise*, 205, 234. *Revue bénéd.*, 1900, 181.

(2) Rolfes, loc. cit., 26, 93, 143, 167, 191, 278, 291. Stentrup, *De Deo uno*, 1895, 17. Grabmann, *Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee*, 1899. Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin.*, 1902.

críticas de Kant, quien, al par que Hume, hizo al argumento teleológico la objeción de que se funda en un paralogismo, porque del orden deduce un Creador en lugar de un Ordenador, y del ser cósmico el ser infinito; y no son necesarias, porque los mismos escolásticos reconocen estos límites de la Lógica, y de aquí que enlacen el elemento metafísico con el teleológico. Cayetano, en el comentario á los cinco caminos de Santo Tomás, lo nota expresamente, diciendo que en el primero basta con que resulte demostrada la existencia de un primer motor inmóvil, sin que haya que preocuparse de si es el alma del cielo ó del universo; que en el segundo es bastante una primera causa eficiente, sea corpórea ó incorpórea; en el tercero, un primero necesario, simple ó múltiple; en el cuarto, es suficiente el máximo ente, verdadero, motor, merced al cual existe todo lo demás por participación; así también, es suficiente que el quinto camino conduzca á un primer agente intelectual, sea el que sea, pues todos estos predicados son, en verdad, propios de Dios. Ahora bien, si estos predicados se encuentran en la naturaleza, debe deducirse que Dios existe, es decir, no como Dios, sino como un ser que tiene estos atributos, de lo cual se deduce Dios como el *substratum* de ellos (1).

Santo Tomás atribuye á estos argumentos un carácter *demostrativo*, conforme al principio de Aristóteles: La demostración produce el saber, es decir, el conocimiento según principios evidentes por medio del silogismo (2). Fuera de esto, no es necesario atribuir á todo argumento particular una evidencia completa y absoluta objetivamente, y todavía menos subjetivamente respecto á los hombres en particular, porque en los individuos también cooperan las disposiciones internas, sobre las cuales reclamaron nuestra

(1) Véase Kuhn, *Dogm.*, I, 2, 709. Por lo contrario, Stentrup, *De Deo uno*, 19. Schell, *Dogm.*, I, 200.

(2) Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 117, a. 1; *De ver.*, 11, 1; *C. Gent.*, 2, 75; *In Mt.*, 23, 1, 5. Véase Berthier, *Somme théol.*, 37. Pesch, *Prael.*, II, 14. Por lo contrario, Blondel, *L'Action*, 350. *Ann. de phil. chrét.*, 1895, I, 53; II, 256.

atención los Padres cuando dieron tanta importancia á la condición moral. A consecuencia de esto y de la educación, los hombres tienen ya en sí cierto conocimiento de Dios. La demostración que se ofrece inmediatamente al hombre, como la prueba desarrollada científicamente, no necesita crear la certeza de la existencia de Dios, sino sencillamente confirmarla y aclararla (1).

Ya á causa de la falta de intuición, la evidencia de estas demostraciones no puede compararse con la evidencia matemática; pero, por otra parte, dichos argumentos, merced á su necesidad lógica, entrañan algo más que una evidencia moral, por lo cual generalmente se designa su evidencia como metafísica. Aun aquellos que los consideran como los argumentos más irrefutables, y quisieran exponerlos como un capítulo de las Matemáticas, hasta el punto de que prohiben al teólogo católico, conforme á las decisiones de la Iglesia contra el tradicionalismo, defender otro concepto, se ven obligados á añadir que no hay verdad alguna que sea combatida con mayor perseverancia. Puesto que las demostraciones se fundan enteramente en cosas reales, no en ideas y en imágenes, la causa deducida por ellas debe también ser algo real. Por consiguiente, la argumentación cosmológica no recae en la ontológica, á menos que la conclusión obtenida de la naturaleza de las cosas, se considere como tal.

Cierto que si, como ha hecho recientemente un sabio católico (Ackermann, y semejantemente Ragey), la proposición: «Lo perfecto es necesario, y lo imperfecto es contingente», se considera como el alma del espiritualismo de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes y Leibniz, puede indudablemente llegarse á esta conclusión: «Kant no estuvo desacertado al afirmar que el nervio de todas las demostraciones de la existencia de Dios, es el argumento ontológico. Si la razón, después de haberse remontado desde las causas imperfectas á una perfecta, se da

(1) Scheeben, *Kathol. Dogmatik*, I, 474. *Zeitschr. f. kathol. Theol.*, 1896, 89, 193.

por satisfecha y no pide más explicaciones, debido es á que la idea de que lo perfecto tiene la causa de su ser en sí mismo, es para el espíritu en sumo grado razonable. Pero esta es exactamente la afirmación de San Anselmo, cuya verdad analítica no combate Santo Tomás.

Mas no debe olvidarse que la consecuencia se deduce del fundamento del ser real. Sólo en este sentido puede decirse con Staudenmaier que los resultados que ofrecen los otros argumentos, cuando se resuelven en conceptos, son siempre aquello de lo cual proviene el argumento ontológico. Los peripatéticos buscan la verdad «que se traduce en el argumento ontológico» en que á la facultad de pensar del ser necesario ó absolutamente real, corresponde, por parte de la realidad objetiva, la compatibilidad de sus notas, es decir, de todo el ser. Esta compatibilidad, ya que se reconoce como absolutamente necesaria é inmutable en sí misma, sólo puede tener su causa en un ser que exista con absoluta necesidad [1].

Las exhortaciones á no hacer *caso de los argumentos dialécticos* [2] y á no abandonar los prácticos, tienen alguna justificación en el hecho de que la Filosofía por sí sola no ha conseguido establecer una convicción general, sino que ha contribuído mucho á difundir la incredulidad. Darwin observa que por ella perdió la fe.

4. La esencia de Dios: «Via negationis et eminentiæ.»—Con esto solamente hemos dado algunos indicios de la *esencia de Dios* como primera causa. Según la filosofía escolástica, la distinción entre esencia y existencia es de capital importancia. Ahora bien, la existencia puede inferirse de la ilación de los efectos á la causa, pero la esencia no; ésta se hace tanto más inaccesible á nuestro espíritu, cuanto se le niegan, con respecto á Dios, todas las cualida-

(1) Pesch, *Welträtsel*, II, 295. Kleutgen, *Philos. d. Vorz*, II, 677. Berthier, *Somme théol.*, 71. Acerca del argumento ontológico, véase también Ragey, *L'Argument de St. Anselme*, 1893. *Ann. de phil. chrét.*, 1893, Nov.; 1894, Diciembre; 1895, Feb., May., Jun.; 1900, Enero-Abril. *L'Univ. cath.*, 1901, Agosto.

(2) Rolfes, *Gottesbeweise*, 1. Paulsen, *Einl.*, 163.

des finitas y limitadas de las cosas terrenas *(via negationis)*, por lo cual Dios aparece como infinito. Pero el espíritu finito no puede comprender el concepto de lo infinito, eterno é inconmensurable. Así como en lo infinito todo debe ser esencialmente uno, así también el ser de lo infinito, es total y esencialmente diverso del ser finito, y también del espíritu finito. Por tanto, cuando ascendemos de lo finito á una causa absoluta, traspasamos nuestros límites y penetramos en otro campo. También cuando atribuímos á Dios, pero en grado sumo, las propiedades que hemos aprendido en los entes finitos *(via eminentiae)*, sobre todo en el espíritu, porque Dios es la causa ejemplar de él, no debemos concebir estas propiedades como simplemente realzadas en grado, sino que es preciso concebirlas como traspasando los límites de lo finito, pues de no ser así, no alcanzaríamos lo infinito, sino lo indefinido *(indefinitum)*. De esta negación absoluta, que se explica por la influencia de Dios en el alma, y que acaricia especialmente la Mística, se sigue que cuando decimos que Dios es absolutamente intelectual, viviente, bueno, etc., es lo mismo que cuando decimos que Dios es superintelectual, superracional, etc. Los *atributos* de Dios considerados en sí mismos están esencialmente en Dios, pero no de la manera como son conocidos por nosotros; Dios es la afirmación de todas las cosas y la negación de todas.

Puesto que nuestro conocimiento está ligado á la percepción sensitiva, no puede ni conocer lo infinito, ni contemplar la esencia de Dios. Pero, como los efectos dependen de las causas, por medio de ellos podemos llegar al conocimiento de la existencia de Dios, así como también al de aquello que le pertenece necesariamente, en cuanto El es la primera causa de todas las cosas, superior á todos los efectos producidos por ella. En esto conocemos su relación con las criaturas, es decir, que El es la causa de todo, como igualmente su diferencia de las criaturas, á saber, que no es nada de lo que por El ha sido producido, y que difiere de ello, no por una deficencia suya, sino porque lo supera infinitamente.

He aquí como resume Santo Tomás las conclusiones del conocimiento natural respecto á Dios (1). «La inteligencia es forma (esencia) y ser, y tiene su ser del primer ser, único que es ser; y este ser es la primera causa, la cual es Dios.» Los defensores de la demostración ontológica de Dios quieren hallar aquí el punto, el nudo gordiano de las demostraciones *a posteriori*, á partir del cual, la argumentación puede desarrollarse, como en la Ontología, sólo mediante la idea, ya que dicen que la definición de Dios como siendo el ser real, no es uno de los axiomas con los cuales se empieza, sino una primera verdad sin la cual no puede ser suficientemente comprendida la ciencia. Se llega á perfecciones que no representan ya los atributos observados al principio.

5. Conocimiento analógico de Dios.—Este carácter de nuestro conocimiento de Dios está expresado por medio de la *analogía*, como ya se dice en la Sabiduría, XIII, 5: «Porque de la grandeza de la hermosura de la criatura se podrá á las claras (ἀναλόγως) venir en conocimiento del Creador de ella,» es decir, no sólo por lógica consecuencia, sino también por semejanza con la esencia y las propiedades de lo creado, especialmente del hombre (2). Un conocimiento inmediato de Dios, una intuición de Dios, está negada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, aun para los creyentes mismos. Dios es lo inconcebible, lo insondable; supera nuestra ciencia (*Eccli.*, XLIII, 29). Los apologistas y los Padres, en oposición con el panteísmo pagano y el antropomorfismo, conforme al ejemplo de Platón y de Filón, y de las religiones india y egipcia, eran enteramente de este parecer. No obstante enseñar la cognoscibilidad de Dios por sus obras, según el original de la Sagrada Escritura, la limitaban principalmente á la existencia; de la esencia de Dios enseñaban que no se podía decirse lo que es, sino únicamente lo que no es (3). Ya Justino

(1) *S. th.*, 1, q. 12, a. 12; q. 84, a. 7; *C. Gent.*, 1, 14; 3, 39.
(2) S. Cir., *Cat.*, 9, 2.
(3) Petav., *De Deo*, 1, 5. Thomass., *De Deo*, 4-5. Zeller, *Gesch. der griech. Philos.*, III³, 356, 483.

observaba que Dios no tiene nombre, sino que como es increado, es más antiguo que todos los que pueden dar nombre. Los nombres de Padre, Dios, Creador, Señor, son nombres sacados de sus obras. Su único Hijo fué llamado Cristo, con lo que se indica una cosa incomprensible. Aun de la gnosis superior dice Clemente de Alejandría: Nosotros conocemos, no lo que es Dios, sino lo que no es; la primera causa no está en un lugar, sino que está sobre todo lugar, tiempo, nombre y conocimiento; la investigación es obscura y ciega; pero la gracia del conocimiento nos viene de El por medio del Hijo. Y analiza la expresión de Platón, según la cual difícilmente se encuentra al Padre y Creador del universo, y si se le encontrara, no se podría manifestar á todos, porque no puede expresarse con palabras, de conformidad con el dicho de Moisés, esto es, que Dios mora en las tinieblas (1). Verdad es que Orígenes, como Atanasio, proclaman la evidencia del conocimiento de lo divino en el Hombre-Dios, evidencia que falta al conocimiento natural; pero en este conocimiento adquirido por análisis, síntesis y analogía, hallan generalmente la carencia de una intuición en la esencia divina.

Esta concepción consolidóse todavía más, cuando los últimos *arrianos* (Aecio, Eunomio) presumieron que habían hallado la plena cognoscibilidad de Dios en el concepto del ser increado (ἀγεννησία), y el *neoplatonismo*, exagerando el concepto platónico, enseñó la incognoscibilidad de la esencia de Dios por parte de la razón, pero tratando de ofrecer en la unión mística con Dios una compensación, é identificando el ser supremo y el supremo bien. Esta concepción

(1) S. Just., *Apol.*, 2, 6. Clem. Alej., *Strom.* 5, 11; *Coh.*, 6-7. S. Iren., *Adv. haer.*, 4, 19, 2-3. Orig., *C. Cels.*, 7, 42, 44; *De princ.*, 1, 1. Junilius, *Inst.*, 1, 13, 19. S. Greg. Naz., *Or.*, 44. Arnob., *Adv. nat.*, 3, 19. Wöhler, *Athanasius*, 1, 88, 133, 153. Kuhn, *Gotteslehre*, 549, 715, 733. Diekamp, *Gotteslehre des hl. Greg. v. Naz.*, 111, 122. Raabe, *Aristides: Texte u. Unters.*, 1892, 1, 64. M. Müller, *Theosophie*, 232. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, I, 164, 227, 280, 336. S. Dionis. Areop., *Theol. myst.*, 2, 2. S. Ag., *In Ps.*, 85, 12; *De Trin.*, 1, 1, 1; 7, 4, 7; *In Io. tract.*, 34, 7. Gangauf, *Des hl. Algustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen*[2], 1883, 129; 138. Heinrich. *Dogma.*, III, 304. Schäzler, *Neue Unters.*, 366.

influyó en la idea que Agustín y el pseudo Dionisio tuvieron de Dios. La personalidad permanecía un tanto en la sombra.

6. Determinación negativa de la esencia de Dios.— Dionisio, después de varios ensayos de algunos Padres griegos (Cirilo de Alejandría), introdujo el método, que prevaleció durante un milenario, del conocimiento de Dios por el camino de la negación, de la excelencia y de la causalidad *(per viam negationis et eminentiae et causalitatis)*. Lo esencial está expresado en la siguiente tesis: «La causa superior á toda posición y negación, es la posición y negación de todo [1].» Esta idea de la incomprensible esencia de Dios pasó tanto más fácilmente á la edad sucesiva, cuanto los capadocios, entre los griegos, y Agustín, entre los latinos, habían insistido fuertemente en la incognoscibilidad de Dios.

«Dios es inefable; con más facilidad decimos lo que no es, que lo que es»—dice San Agustín, con Platón.—Y después de haber puesto ante los ojos todo el universo, hasta los Tronos y las Dominaciones, llega á esta conclusión: «Este no es Dios. Pues ¿qué es Dios? Lo único que yo puedo decir es lo que no es.»—«Pues Dios es con más verdad pensado que nombrado, y es más verdadero en sí que en nuestro pensamiento.»—«Se puede desear, se puede anhelar, se puede suspirar por Dios; pero no imaginarlo dignamente ni explicarlo con palabras» (I *Cor.*, II, 9). Tres caminos considera Agustín como perniciosos para el conocimiento de Dios: el antropomorfismo concerniente al cuerpo y al alma y la pura especulación que no tenga cuenta con la analogía entre el Creador y la criatura. «La esencia divina es ilimitada é incomprensible; lo único que comprendemos de ella es su infinidad y su incomprensibilidad»—dice Juan Damasceno.

Fuera de esto, es fácil demostrar que los Padres y los teólogos, con estas rudas expresiones, no intentaron negar

(1) Véase Koch, *Pseudo-Dionysius*, 1900, 201, 208. Anselm., *Monol.*, 14.

todo conocimiento de la esencia divina, pues de lo contrario, la demostración de la existencia de Dios no tendría significación alguna. Más bien quisieron expresar la gran defectuosidad, la confusión é inseguridad de este conocimiento, en oposición al conocimiento de la existencia, y hacer evidente la superioridad de Dios sobre todo ser creado. Si nosotros, con nuestro entendimiento limitado, comprendiéramos á Dios—dice San Agustín,—completamente de acuerdo con la sabiduría india, entonces no sería Dios. Si nosotros lo comprendiéramos, su grandeza tendría un límite; pero como este no es el caso, podemos en verdad, comprender algo de El, pero totalmente no podemos abarcarlo. Con esto queda indicado el límite del conocimiento natural de Dios, que ya había señalado el Apóstol. Podemos conocer la *grandeza* y *majestad* del Ser divino, el *poder* y *la gloria* de Dios, pero la esencia íntima es para nosotros un misterio.

El mismo Santo Tomás dice que la unidad de la naturaleza divina, tal como es creída por los fieles, la unidad de Dios omnipotente, previsor y escudriñador de todo, no es propia del conocimiento demostrativo, sino artículo de fe [1]. El Concilio Vaticano declara á Dios principio y fin, como objeto del conocimiento natural. También hoy se admite que la esencia queda oculta á nuestro entendimiento; porque nosotros, sólo por analogía, aprendemos *lo que* Dios es, y *cómo* es sólo por negación [2]. La afirmación de Duns Escoto, á saber, que nosotros podemos adquirir un conocimiento formalmente absoluto de Dios, es más paradójica que verdadera. Suárez, que cita á Escoto al lado de Santo Tomás, opina que Dios y la criatura, la substancia y el accidente, están en relación de sencilla analogía, porque el ente no es predicado de ambas de igual manera.

---

(1) *Quaest. disp.*, *De verit.*, q. 14, a. 9 ad 8; *S. th.*, 1, q. 46, a. 2; *C. Gent.*, 1, 3.

(2) Kleutgen, *Theol. d. Vorz.*, III, 738. Schell, *Dogm.*, I, 189, 207. Schneider, *Jahrb. f. Philos.*, 1887, 346. Gratry, *Gotteserkenntnis*, I, 292, 393. Pesch, *Theol. Zeitfragen*, 1900, 161.

7. Determinación positiva.—Por consiguiente, estamos obligados á pensar á Dios por muchos y *diferentes conceptos*, por conceptos abstractos de las cosas creadas. Y en esto es notable lo que Santo Tomás dice, esto es, que la analogía de las cosas más alejadas de la perfección divina nos facilitan un juicio más exacto de Dios, porque es superior á cuanto nosotros podemos decir ó imaginar de El [1]. Por este motivo, la sentencia de San Dionisio de que en la naturaleza nos es más evidente, respecto de Dios, lo que no es que lo que es, viene á coincidir con las expresiones de San Agustín.

Siguiendo por este camino, llegaremos á la conclusión de que la *analogía* de nuestro espíritu es la menos á propósito para conocer la esencia divina. Con todo, semejante conclusión sería prematura. Unicamente sería verdadera si nosotros, olvidando el carácter de toda analogía, transfiriésemos al espíritu absoluto las cualidades positivas del espíritu humano, aunque elevadas al grado máximo de potencia, como ocurre, en parte, en la doctrina de Abelardo sobre la Trinidad, lo cual tampoco evitaron enteramente San Agustín y Hugo de San Víctor [2]. Entonces sería Dios un hombre elevado en grado sumo, y nuestro concepto de Dios sería falso. Pero también aquí aplicamos la negación, sin suprimir con ella la base de nuestro conocimiento. Petavio dice con Proclo: Es una manera de enseñar bastante resbaladiza y peligrosa, la que se apoya en la analogía y en la proporción. Y Kant afirma que, en el conocimiento de Dios, la analogía del arte y del artífice no debe utilizarse para la demostración de la primera causa, porque esto no es más que una condición de nuestro modo de conocer. «Pero entre la relación de un esquema y su concepto, y la relación precisa de este esquema del concepto y la cosa misma, no existe analogía alguna, sino un

(1) *S. th.*, 1, q. 1, a. 9 ad 3; véase 1, q. 3, a. 1-5; q. 12, a. 12-13; *C. Gent.*, 1, 8, 12; 3, 47; *Opusc.*, 1, 23. Kuhn, *Gotteslehere*, 701. *Theol. Quartalschr.*, 1842, 191. *Jahrb. f. Philos.*, 1888, 227.

(2) Kilgenstein, *Gotteslehre*, 80, 118. Anselm., *Monol.*, 66.

salto enorme (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), que conduce directamente al antropomorfismo [1].»

8. Nuestro conocimiento de Dios es inadecuado.— A pesar de lo dicho, se perfecciona así nuestro conocimiento de Dios, aunque siempre queda *inadecuado*, ya que lo inadecuado no es lo falso. Lo inadecuado desaparece tanto más cuanto más se acercan los conceptos de la personalidad y de la esencia de Dios, por medio del entendimiento pensante, al concepto de la unidad en la diversidad. Así como por el principio de causalidad hemos encontrado una causa absoluta, de la que debe proceder el origen y el orden del universo, así esta causa no puede ser determinada más que conforme á la analogía de nuestro espíritu, y debe determinarse de esta manera, si no se quiere derivar analíticamente «toda la Teodicea y la Teología» del concepto del motor inmóvil, por medio del cual se llega [2] fácilmente al ser absolutamente simple, inmutable, perfecto, bueno, infinito, omnipotente, eterno, á la «realidad más pura y más sencilla;» pero también se llega á un ser divino, el cual, al igual del de Aristóteles, está libre de toda determinación real, ya que en el espíritu humano se muestran de nuevo todas aquellas cuestiones que, con su ayuda, hemos tratado de resolver refiriendo á Dios todo el universo. El análisis del espíritu nos proporciona el medio de demostrar psicológicamente la existencia de Dios y determinar analógicamente su esencia.

Lo *absoluto* indeterminado, universal, impersonal é impotente (lo infinito privativo) de ninguna manera puede concebirse como primera causa, ni es capaz de explicar los misterios del universo. No puede ser material, porque lo material no puede ser causa de la materia y menos aún del espíritu libre. Luego debe ser de naturaleza espiritual; pero una naturaleza espiritual solamente puede ser determinada con arreglo á nuestro propio espíritu. Debe ser li-

---

(1) Petav., *De Deo*, 1, 5, 11. Thomass., *De Deo*, 4, 12. Kant, *Religion*, 160. Véase también Hartmann, *Religion des Geistes*, 114.
(2) Berthier, *Somme theol.*, 74. Abert, *S. Thom. comp. theol.*, 34.

bre, inteligente y personal, pues de otro modo se cae ya en la plena filosofía de lo inconsciente, al tratar de hacer creer que Dios tiene voluntad é imaginación, pero no conciencia, conocimiento de sí mismo ni personalidad; que debe ser espíritu *inconsciente*, para poder ser causa de la naturaleza inconsciente, y *espíritu* inconsciente para que pueda ser causa del espíritu consciente. Si nos elevamos de lo inorgánico á la planta y al animal, para alcanzar el último grado de perfección en el espíritu personal del hombre, ¿cómo es posible no reconocer en lo absoluto la suma personalidad? Esta es la base general de la proporción entre el espíritu finito y el infinito. Demos ahora este gran paso, pero sepamos que la personalidad absoluta es esencialmente distinta de la limitada, en cuanto en ella sólo el yo llega á la conciencia, mediante la excitación de un no-yo, y la persona no aparece como limitación, sino como un ser completo en sí, distinto y subsistente (infinito negativo), el cual, por razón de su infinidad, se distingue de todos los demás seres.

Por tanto, negamos el *antropomorfismo*, pero debemos sostener la naturaleza espiritual y el carácter personal que hemos adquirido mediante la consideración de nuestra propia vida. De la actividad positiva de nuestro espíritu se sigue que el puro pensar y el puro querer son hechos, son realidades. Ciertos conceptos, como el de lo infinito, de lo ilimitado, etc., llegan á ser cantidades positivas, que tienen sus raíces en la vida íntima del espíritu humano. Por tal modo, nuestro concepto de Dios adquiere consistencia positiva, sin que podamos penetrar profundamente en la esencia de lo Absoluto; porque esta profundidad, misteriosa, obscura y silenciosa, de la naturaleza divina, sólo es clara á los ojos de Dios mismo; para el espíritu creado es inaccesible. Esta conclusión analógica se nos impone necesariamente. Debe, pues, tener un fundamento profundo y real. Llamamos Dios á un ser absoluto, personal, es decir, á un ser simplicísimo, existente en sí y por sí, cuyo ser y cuya vida los representamos á *semejanza* del

ser y de la vida humanos, pero sin que apliquemos de igual manera á Dios y á la criatura la noción de los atributos derivados de lo finito [1]. Estos atributos tienen solamente en Dios una aplicación analógica.

«Cierto es que Santo Tomás no insiste tanto como nosotros en la expresión *Dios personal*, á lo que nos ha obligado precisamente la lucha contra el panteísmo; pero hace resaltar lo que pertenece al concepto de la personalidad, esto es, *subsistere, ratiocinari et individuum esse* [2].» No obstante esto, combate enérgicamente al *panteísmo*, enlaza el concepto de Dios como substancia absoluta con el del pensamiento consciente de sí mismo, y considera á Dios como actualidad absoluta. Si aparece en primer término el elemento físico, también se aprecia el ético-intelectual. Escoto define á Dios, con más agudeza y claridad, como persona pensante y dotada de voluntad, y el amor como contenido de la acción divina en el mundo.

9. Diferentes conceptos y nombres de Dios.—De esto depende también nuestro modo de *nombrar* á Dios. Nosotros no podemos denominarlo de otro modo que conforme á nuestro conocimiento, pues los nombres son signos de nuestro conocer. Por tal motivo, sólo podemos nombrar á Dios según las perfecciones que hallamos en otras cosas, cuyo origen reside en Él. Y puesto que éstas son abundantes en la naturaleza, podemos llamar á Dios con muchos nombres. Pero si pudiéramos concebir su esencia en sí misma, no se necesitaría una multitud de nombres, sino que la designación sería sencilla como su esencia, y esto esperamos ver el día de nuestra gloria, según Zacarías (XIV, 9): «En aquel día *uno* solo será el Señor, y *uno* solo será su nombre.» Con todo, estos diferentes nombres no son sinónimos, sino que indican los distintos conceptos de nuestro entendimiento respecto á Dios. La inteligencia no abarca completamente la esencia divina con ninguno de

(1) Sto. Tom., *S. Th.*, 1, q. 4, a. 2; q. 6, a. 2-4; *C. Gent.*, 2, 1-2.
(2) Hettinger, *Timotheus*, 1890, 191. Eucken, *Kampf*, 204. Harnack, *Dogma*, III, 443.

estos nombres; por tanto, por ninguno de ellos puede definirse la esencia de Dios, cualquiera que sea lo que se tome por fundamento, á saber, el contenido del todo, ó la infinidad, ó la inteligencia, ó la aseidad.

Esto se demuestra también por procedimiento lógico. Toda *definición* resulta de lo universal *(genus)* y de las diferencias *(differentiae)*, y lo que es definido, es una especie *(species)*. Ahora bien, la esencia divina no está encerrada en ningún género ó especie, como si resultase del ser y á la infinidad. Por consiguiente, no hay ninguna definición de ella. Pero si los nombres de Dios y de las criaturas no pueden tomarse en igual sentido *(univoce)*, tampoco deben tomarse en sentido completamente diferente *(aequivoce)*, sino en un significado según la analogía, es decir, según la relación á *uno*. Así como comparamos otras cosas con Dios en cuanto es el origen de ellas, así también le imponemos los nombres de las perfecciones de estas cosas. Formalmente se dicen primero estos nombres de las cosas, porque mediante ellas se eleva nuestro entendimiento á Dios, pero en realidad deben aplicarse antes á Dios, del cual emanan todas las perfecciones de las demás cosas (Santo Tomás).

10. Atributos positivos y negativos de Dios.—Toda otra consideración es incapaz de satisfacer la *necesidad* del espíritu humano. Pues el «estrecho camino que conduce á un seguro y consolador conocimiento de Dios, el camino de la fe en Dios como Padre de Jesucristo» (1) no han querido seguirlo los escolásticos en la Teología natural, porque pertenece al dominio de la religión. Mas de esto no se sigue que toda su teología natural no pueda adoptarse en la dogmática, sino que ésta debe completarse por medio de la fe.

Según Santo Tomás, los conceptos *negativos* hacen las veces de la *notio generica (sui generis)*, los positivos, de la *differentia specifica*, y los conceptos relativos (activi-

(1) Harnack, loc. cit., III, 446.

dad *ad extra)* de las definiciones individuales [1]. Por consiguiente, los atributos negativos, esto es, los de la infinidad, constituyen la esencia más íntima de Dios, mientras que los positivos son el modelo de nuestra propia perfección; pero mientras éstos determinan específicamente el concepto de la infinidad, son determinados á la vez como atributos absolutos. Ya Máximo decía que las negaciones en Dios son las verdaderas posiciones. Como quiera que sea, las cosas más sencillas de todas, como el punto, son determinadas también por medio de negaciones.

San Hilario afirma que no le han satisfecho las enseñanzas de los filósofos acerca de Dios. Pero como ha leído las palabras: «Yo soy quien soy» y «El abarca el cielo con su mano y la tierra con sus dedos», ha reconocido que Dios es el ser en sí mismo y el fundamento de todo ser, y que precisamente por esto es eterno, infinito é incomprensible. Ha comprendido que Dios no puede ser circunscrito por nuestro pensamiento; pero que puede sentirse en el corazón. Con esto se apaciguó su espíritu escrutador. Llegó á serle muy claro que la naturaleza humana nada mejor encuentra para demostrar á su Creador una devoción más grande ó más pequeña sino reconocer que Dios es tan sublime, que no puede ser comprendido, sino concebido sólo por la fe, cuando la fe nos infunde el convencimiento de lo necesaria que es la religión, y de lo superior que es á nuestros conceptos la infinidad del poder eterno [2].

«Lo que Dios es—dice Teófilo—no puede representarse por ninguna imagen, ni expresarse en ningún concepto, ni verse con ojos corporales, porque es inefable en la gloria, infinito en la grandeza, inaccesible por su sublimidad al entendimiento, incomparable en su fuerza; si le llamo luz, nombro una obra suya; si le llamo poder, designo su fuerza creadora; si le llamo providencia, expreso su

---

(1) Scheeben, *Dogma*, I, 480. Schäzler, *Neue Unters.*, 451. Gutberlet, *Jahrb. f. Philos.*, 1889, 85. *Ann. de phil. chrét.*, I, 1888, 455.

(2) S. Hilar., *De Trin.*, 1, 6; 2, 7. Wöhler, *Athanasius*, II, 166. Teóf., *Ad Autol.*, 1, 3.

bondad; si le llamo dominación, indico su gloria; si le llamo Señor, lo designo como Juez.» Luego compara nuestra inteligencia con los granos de una granada, que no pueden ver lo que hay fuera de la corteza. Por último, nadie duda de la existencia de un rey terrenal, aunque no haya sido visto por nadie, porque es conocido por sus leyes y por sus órdenes. «¿Y tú no quieres reconocer á Dios en sus obras y en las manifestaciones de su poder?»

11. Personalidad de Dios.—Apelando, como los Padres, á las ideas del espíritu, á los sentimientos del corazón, á la admirable inclinación del hombre, aun del caído, hacia su Creador, cuya imagen es, queda indicado el medio por el cual el concepto más negativo del conocimiento natural de Dios, puede ser enriquecido de un contenido positivo y hacer resaltar el *elemento ético.* «La acción es el primer grado del conocimiento»—dice Gregorio Nacianceno.—La vida cristiana es la verdadera y divina filosofía. Por esta razón, Gratry alaba á Descartes, á Malebranche y á Leibniz. Este último ha caracterizado la lesión, ó mejor, el trastorno del verdadero proceso cognoscitivo, que priva á la razón de la facultad de dar una idea ó definición de los atributos divinos. Describe el abuso del razonamiento, el cual, á la vista de las cosas finitas, en lugar de negar los límites, niega las cosas mismas y sus atributos finitos, y así, no se remonta al ser, sino á la nada. Finalmente, contempla la afinidad de esta dialéctica exagerada con el panteísmo de Espinosa y con los errores del quietismo y de los falsos místicos [1].

Lo mismo sucede también á muchos *filósofos modernos,* quienes, no pudiendo concebir lo absoluto sino como conciencia y como personalidad, porque tal es la conclusión que se deduce del concepto de finalidad, caen en un concepto panteísta de este Dios personal, para hallar un camino medio aparente entre el pleno panteísmo y el esté-

(1) Gratry, *Gotteserkenntnis*, I, 425. Schmid, *Wissenschaftl. Richt.*, 81; *Erkenntnislehre*, I, 464. Kuhn, *Gotteslehre*, 607. Schell, *Dogm.*, 1, 210, 221 *Gott u. Geist*, I, 78.

ril deísmo. El Dios ultramundano, dicen, podrá ser nuestro Creador y Señor, pero no nuestro padre, porque no tiene con nosotros la consubstancialidad. El Dios del panteísmo ordinario tampoco es nuestro padre, sino solamente la substancia universal. Todo lo contrario es el *uno* en sí, el infinito que, determinándose por propia virtud, se desarrolla en todo, el que todo lo produce de su propia substancia, el que todo lo encierra y lleva en sí, y en todo en sí mismo es; este Dios es el padre cuyos hijos somos nosotros. Su razón, su sabiduría es la ley universal. Dios es la razón inmanente del universo (1).

Lotze dice: Lo absoluto puede representarse como una naturaleza intelectiva consciente; pero á la vez, «como disparada de una pistola,» se echa fuera la personalidad. A pesar del monismo, se eleva como un *deus ex machina* la personalidad de lo absoluto, como un postulado de la conciencia religiosa. Este concepto no incluye una limitación, sino que solamente á lo absoluto conviene la plena personalidad; pues sólo él, en virtud de intuición intelectual, lleva al umbral de la conciencia aquellos estados espirituales que en todos los demás seres son sucesivos y coexistentes sólo en parte. Schopenhauer mismo censura á Espinosa porque quiso poner en relación con el mundo su «supuesto Dios» únicamente por medio de juicios analíticos derivados del concepto. «Es, pues, la relación que media entre el *principio del conocimiento* y su consecuencia, mientras el teísmo *real* (el de Espinosa es sólo *nominal*) se funda en la relación entre la *causa* y el *efecto*, relación en la cual el principio queda diferente y separado de la consecuencia, no, como en el primer caso, según el modo de considerarlo, sino esencial y realmente, y, por tanto, en sí mismo y siempre. Pues bien, tal causa del universo, con el aditamento de la personalidad, es precisamente la que se designa con la palabra Dios rectamente entendida.

---

(1) Carrière, *Jesus Christus*, 29. Schopenhauer, *Werke*, III, 26. Paulsen, *Einl.*, 259, 320.

Por lo contrario, un Dios impersonal es una *contradictio in adiecto*».

Esto demuestra lo muy necesario que es reconocer los *límites de nuestro conocimiento de Dios.* Si el concepto de Dios fuera simple negación, el deísmo tendría razón; si fuese pura posición, estaría en lo cierto el panteísmo. Pero nosotros sabemos que Dios se eleva sobre todo lo existente, y que también es prototipo y causa de todo lo que existe; así, pues, Dios no está separado del mundo, pero tampoco confundido con el mundo. Sólo este concepto de Dios, como se manifiesta en el *teísmo*, concepto no abarcado jamás enteramente por la sabiduría profana, puede satisfacer al espíritu y al corazón humanos. Por cuanto no nos es posible comprender á Dios adecuadamente, sino sólo determinarlo aproximadamente conforme á nuestro espíritu, esta filosofía debiera hacerse también profesión de teísmo. «Si Dios ha creado al hombre á su imagen, el hombre á su vez ha antropomorfizado á Dios.» Así se expresan Lichtenberg, Jacobi y otros algo sarcásticamente. Pero ¿no es lógico deducir del retrato el modelo? ¿No es permitido buscar en Dios la plenitud de todo ser y la fuerza de toda volición, puesto que todo tiene en El su causa ejemplar y de El recibe la existencia y la vida? También la Escolástica proclamó la semejanza de la esencia divina en las criaturas como medio para conocer á Dios.

Cicerón refiere que el tirano Hierón preguntó un día al poeta Simónides qué era Dios y de qué naturaleza. El poeta pidió un día de plazo para pensarlo, transcurrido el cual solicitó otro, y después otro, y otros muchos más, hasta que, maravillado Hierón, le preguntó por qué obraba así. Porque cuanto más medito en ella, contestó Simónides, más obscura me parece la cuestión [1].

Del mismo modo, Gregorio de Nissa, con muchos Padres, dice que si el espíritu humano quiere conocer lo que no tiene ni extensión, ni tamaño, ni medida del tiempo, ni

(1) *De nat. deor.*, 1, 21. Tert., *Apol.*, 46; *Ad nat.*, 2, 2. M. Félix, *Oct.*, c. 13. Sto. Tom., *C. Gent.*, 1, 5. Rousseau, *Emil*, II, 95, 137, 153.

nada de lo que podemos observar, especulará necesariamente según su innata costumbre y se alejará en todas direcciones de aquella inconcebible naturaleza. De esta substancia sólo puede conocerse su incognoscibilidad; pues el signo característico que mejor le cuadra es el tener una naturaleza superior á cualquiera determinación específica [1]. Esto no obstante, no se le oculta al Santo que al entendimiento creyente le es dado mirar más adentro en este ser incomprensible. Sabe Gregorio que quien contempla este sol espiritual, no se ofusca como al mirar el sol de la tierra, sino que se ve iluminado cada vez con mayor claridad. Por las ocho bienaventuranzas sabe que son bienaventurados los que tienen puro el corazón, pues ellos verán á Dios. El Espíritu Santo nos anuncia los misterios de la fe por medio de lo que puede ser comprendido por nosotros, para instruirnos en lo que supera todo discurso y razón; conduciéndonos por analogía (ἀναλογικῶς), mediante lo que es dicho de Dios, á una idea más alta de Él. Ahora contemplamos á Dios enigmáticamente en sus obras, después lo veremos cara á cara. Al presente somos hijos de Dios, mas todavía no se nos ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se nos sea manifestado, seremos semejantes á él, porque lo veremos como es. El conocimiento del Padre en el Hijo es la manifestación suprema de lo Incomprensible.

12. Ciencia y fe.—Así, pues, la *fe en Dios* y en su justicia sigue siendo el abismo de todos los *misterios*. «La naturaleza de Dios, la inmortalidad, la esencia de nuestra alma y su comercio con el cuerpo, son problemas eternos, en los cuales los filósofos no nos hacen dar un paso»—dice Goethe [2].—El misterio mismo se convierte en un medio para inflamar al hombre en la fe y en el amor de Dios, y

(1) *C. Eunom.*, 1 (Migne 45, 365 D); 8 (781 B). De los sermones acerca de la bienaventuranza, son dignos de leerse, sobre todo, el tercero y el sexto. *De vita Moys.*, (Migne 44, 357 CD; 377 A). Diekamp, *Gottesl. d. Greg. v. Naz.*, 103, 111, 122.

(2) *Gespräche mit Eckermann*, II, 104, 201, 293; *Gott und die Welt, Proöm.*, *Werke*, II, 212; XII, 145.

con la esperanza de la unión en la vida eterna, preparar ya en ésta, por medio del amor del Espíritu Santo, la exaltación de lo humano á lo divino. El reconocimiento de la incomprensibilidad de la esencia divina no aminoró el respeto y veneración de los Padres; por lo contrario, se extasiaban, con una especie de sentimiento romántico y religioso fervor, en la contemplación de la profundidad de la sabiduría y de la bondad divinas, que sólo el espíritu de Dios penetra, y regocijábanse con la dulce esperanza de que un día llegarían á estar eternamente unidos á la fuente de toda bondad y de toda sabiduría. La certidumbre de nuestro natural conocimiento de Dios, no sólo se apoya en el silogismo, sino á la vez en la actividad de nuestra alma entera. Como la inteligencia, también el amor á lo bello y á lo bueno debe conducirnos, por medio de la libre determinación, á la fe segura en un Dios perfecto [1].

Verdad es que hay apologistas que porque á ellos, considerada la cuestión á la luz de su fe, todas las demostraciones les parecen palpables, todos los conceptos claros, todas las ideas evidentes, piensan que debe ocurrir lo mismo á los demás. Pero lo mismo perjudica el demostrar demasiado que no demostrar bastante. No deben exagerarse las dificultades, mas tampoco ocultarlas. Aun el que comprende que sin misterio es imposible la fe religiosa, reconocerá también que la causa más profunda de todos los misterios, la absoluta esencia personal, puede ser reconocida, pero jamás comprendida enteramente [2]. El dicho «por ignorancia conocemos á Dios» *(nesciendo scimus Deum)* de los Padres, se resentía en gran manera de las opiniones escépticas y místicas preponderantes en el neo-

(1) *Ann. d. phil. chrét.*, 1887, Abril; 1891, Febr. Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent: Ann. de phil. chrét.*, 1891, Marzo; 1898, Abril. Weiss, *Apol.*, III, 244.

(2) Ermoni, *La personalité de Dieu et la critique contemporaine: Ann. de phil. chrét.*, 1892, Dic.; 1893, Enero, Sept. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes*², 1896 (en sentido anteista). En contra de él, Glossner, *Der spekulative Gottesbegriff in der neueren und neuesten Philosophie*, 1894.

platonismo, y repugnaba á ciertas inteligencias inclinadas al racionalismo [1]; pero en su universal reconocimiento ha llegado á ser indicio de la verdadera comprensión de Dios. En la misma medida en que es cierta para nosotros la existencia de Dios, falta á nuestro espíritu la luz para ver su esencia. Es preciso que neguemos nuestro conocimiento limitado, para comprender con exactitud de alguna manera lo infinito.

En una paradoja magnífica ha dado expresión San Agustín á este pensamiento, cuando dice: *Sic intellegamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de Deo sentire, quod non sit* [2]. Los escolásticos agustinianos (Victorino, Anselmo) citan con predilección estos pasajes, como también los de Dionisio é Hilario.

No debe olvidarse que la limitación, condicionalidad y *relatividad* de nuestro pensar y de nuestro conocer, se manifiestan en todos los terrenos, no sólo en el conocimiento de Dios. También nuestro conocimiento de la naturaleza y de nosotros mismos son limitados y relativos. Si, á causa de este carácter, se negara el valor á nuestro conocimiento de Dios, debería hacerse lo mismo con toda otra clase de conocimiento. Pero entonces se caería en el más radical escepticismo, el cual, por sí solo es ya contradicción, porque para justificarse está obligado él mismo á servirse del conocimiento. También la duda universal tendría

(1) S. Ag., *De Trin.*, 1, 1, 3.

(2) *De Trin.*, 5, 1, 2; *De quant. an.*, 34, S. 52, 6, 16. Véase Thomass., *De Deo*, 4, 7, 12. Schanz, *Die alte und neue Weltanschauung: Theol. Quartalschr.*, 1890, 436. Otten, *Die Gottesidee die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen philosophie*, 1895. Geyser, *Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen*, 1899.

que dar una demostración de su verdad frente al humano conocimiento ordinario.

Como quiera que sea, vuelve á ser admitida, en general, la antigua sentencia de que el entendimiento está hecho para conocer la verdad. Se dice que ya no es necesario refutar el escepticismo, porque si acaso algún día existió, ahora ya ha desaparecido. Ningún filósofo duda de que exista realmente el conocimiento [1]. Verdad es que á la esencia y al ser de las cosas finitas corresponde un conocimiento más limitado que á la esencia del espíritu infinito; pero ya no se trata del conocimiento de Dios en sí, sino del conocimiento que el espíritu finito tiene de la esencia del espíritu absoluto. El concepto de lo finito se forma sólo distinguiéndolo de lo infinito, cuya idea reside en el entendimiento humano. Si, pues, nosotros tenemos idea de lo finito como finito, no puede ser falsa la idea de lo infinito, de lo absoluto, de lo eterno, por muy defectuosa que sea su representación. El concepto de lo infinito, tiene el doble carácter de que se impone al entendimiento y es incomprensible. Ante la sublime demencia de Pascal, nos sentimos poco menos que conmovidos, dice Pasteur [2].

(1) Paulsen, *Einl.*, 352.
(2) *Ann. de phil. chrét.*, II, 1895, 297.

CAPITULO XIII

El alma

I. Existencia y esencia del alma.—A. *El alma de las plantas y el alma de los brutos.*—1. El alma puede conocerse por sus efectos.—2. La vida.—3. El alma de las plantas y el alma de los brutos. Su divisibilidad.—4. Substancia imperfecta.—5. El alma del bruto es una substancia activa innata en los gérmenes.—6. Concepto actual y substancial del alma.—7. Comercio entre el alma y el cuerpo.—B. *El alma humana.*—8. El alma humana no es substancia material.—9. Concepto de lo simple, de la unidad.—El yo espiritual. La identidad de la conciencia de uno mismo.—10. Unidad de la conciencia.—11. Substancia espiritual inmaterial.—12. Espiritualismo y materialismo.—C. *Relaciones entre el alma y el cuerpo.*—13. Unión del alma con el cuerpo.—14. Lugar del alma.—15. Alma y cerebro.—16. Localización de las facultades.—17. Organos del alma.—18. Perturbaciones del entendimiento.—19. Causas de ellas.—20. Sueños.—21. La libertad de la voluntad.—22. Estadística moral.—23. El alma no es una fuerza.—24. Principio de la simplicidad y de la causalidad.—25. Misteriosa unión del alma y el cuerpo.—II. Inmortalidad del alma.—26. Inmortalidad del alma.—27. Demostración histórica.—28. Dudas sobre esto.—29. La inmortalidad en el Antiguo Testamento.—30. La fe universal no es un error.—31. Explicación natural de ella.—32. La vida del sueño.—33. Espiritismo.—34. No hay demostración empírica.—35. Argumentos metafísicos. Platón.—36. Cicerón. Los neoplatónicos. Los Padres de la Iglesia.—37. La Escolástica.—38. La transformación substancial. Simplicidad.—39. Espiritualidad. Aspiración á la felicidad y á la verdad. Demostración psicoteleológica.—40. Platón. Bossuet.—41. La resurrección de la carne.—42. Definiciones escolásticas sobre la inmortalidad.

I. Existencia y esencia del alma (1)

A. *El alma de las plantas y el alma de los brutos*

1. El alma puede conocerse por sus efectos.—El estudio de las substancias orgánicas nos ha colocado repe-

(1) En cuanto á la etimología de la palabra alemana *Seele*, alma, véase Kluge, *Wörterbuch*, 344, y Pesch, *Inst. psychol.*, I, 40. Es incierto el origen de la palabra *saiwalô*, perteneciente al alemán primitivo, de donde procede la palabra actual *Seele*; posible es que tenga alguna afinidad con *saeculum*, edad del hombre. Pesch supone la razón fundamental de un espacio vacío é interior, y de una fuerza eficiente.

tidamente ante aquel abismo sobre el cual la investigación empírica trata en vano de echar un puente por medio de la ley de causalidad. El origen de la vida es un enigma para la experiencia; la sensación y la conciencia animal son inexplicables; la conciencia de uno mismo y la conciencia moral del hombre requieren un principio causal más elevado. Hasta el momento actual, hemos tomado sencillamente los hechos por lo que son, y hemos buscado el origen y el fin de ellos. Pero ahora, sin que penetremos hondamente en la psicología, se presenta imperiosa la cuestión de en dónde ha de buscarse realmente el indispensable *principio* de estas actividades.

Conocemos la naturaleza de las cosas sólo por sus *efectos*. Aun nuestro conocimiento de Dios no puede substraerse á esta ley universal, porque también conocemos á Dios por sus obras en la naturaleza y en el espíritu, conforme á la analogía del pensar humano. Por eso es siempre cierto que su esencia es inaccesible á nuestro entendimiento natural. «Esto es tanto menos sorprendente—observa Filón,—cuanto nuestra propia alma nos es desconocida. Pues ¿quién ha conocido la esencia del alma? El desconocimiento de ella ha ocasionado muchas polémicas entre los sofistas, los cuales formularon sobre esto opiniones opuestas y absolutamente contradictorias.» Los Padres utilizaban estos hechos contra los que no querían creer en Dios, porque no lo veían. «Dios y el alma desearía yo conocer»—decía San Agustín [1] en su período platonizante. —Y hoy, las controversias sobre el alma constituyen el problema más interesante [2].

Verdad es que el alma forma nuestro propio yo, el principio de nuestra vida, de nuestro pensar y obrar; no obstante esto, no la conocemos inmediatamente, sino media-

(1) Filón, *De nom*, ed. Pfeifer, IV, 324. Kuhn, *Gotteslehre*, 638, A. 2. San Just., *Dial.*, 3-5. Véase Cicerón, *Tusc.*, 1, 16, 28. S. Ag., *Solil.*, 1, 2, 7; 1, 15, 27; *De quant. an.*, c. 1; *Ep.*, 166; *De ord.*, 2, 18; *De Trin.*, 9, 3. S. Cirilo Jeros., *C.*, 6, 6. S. Greg Niceno, *De hom. opif.*, c. 11; *Cat.*, c. 11.

(2) Eucken, *Kampf*, 120. Gutberlet, *Der Kampf um die Seele* [2], 1903.

tamente como potencia de sus actos. Que existe, nos lo dice su actividad: pero qué es y cómo es, sólo puede colegirse por medio de la abstracción de la naturaleza de esta actividad. Descomponemos también la máquina en sus partes singulares, y resolvemos los efectos complejos en efectos y fuerzas individuales: pero aceptamos estas fuerzas y estas partes como magnitudes dadas, sin que podamos determinarlas con más precisión, ni explicar su coordenada eficiencia. Creemos poseer una idea más profunda de ella, porque la intuición nos viene en ayuda; pero después de un examen más cuidadoso, vemos que nuestra ciencia respecto á los fenómenos físicos nada tiene de profunda. Por tanto, no debemos maravillarnos de que este mismo hecho se repita cuando estudiamos el alma y su comercio con el cuerpo, pues nos falta la intuición directa de ella, y la Psicología ha definido de tan variadas maneras este algo desconocido, que es difícil dar una idea exacta de él. Así, pues, siempre nos será imposible comprender la esencia más íntima de este algo maravilloso y dilucidar el efecto recíproco de las dos heterogéneas partes componentes[1]. *Nihil est inconscium in animo nisi ipse animus*—dice Leibniz.—Sólo el alma misma es desconocida para el alma.

2. La vida.—¿Qué es la vida? La experiencia diaria nos la muestra en todas partes; sin embargo de ello, nos vemos confusos cuando queremos explicar su misterio. Encontramos una serie de actividades que están enlazadas á condiciones externas y movimientos mecánicos; pero que no podemos derivar de éstos. A la unión de todas estas actividades en un todo armónicamente activo, le llamamos vida. Mas ¿será, por esta causa, una pura abstracción? Una *sola cosa* es clara para nosotros: la vida tiene su asiento en el interior del organismo, es el principio de la organización, de las actividades vitales, es movimiento espontáneo. Mas ¿de qué especie es este principio, esta causa interna? Desde Aristóteles acá se define con frecuencia el

(1) Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 75, a. 3; *De mente*, c. 8. Lotze, *Mikrok.*, III, 538. J. Wolff, *Das Bewusstsein und sein Objekt*, 1889, 100.

principio vital ó el alma como principio inmanente en el cuerpo físico-orgánico, inseparable de éste, y fundamento de todos sus fenómenos y movimientos. Modernamente se quiere definir el alma como cambio mutuo de ciertas «fuerzas vitales» en las acciones y reacciones de diversas fuerzas, conforme á la analogía de la eficiencia dinámica de la naturaleza inorgánica, ó bien como adaptación incesante de las condiciones internas á las externas (Spencer). Pero si la vida se define como el estado de un cuerpo, en el cual éste, no obstante el continuo cambio de materia, conserva siempre su forma esencial (substancial) (Schopenhauer), entonces es indispensable una «fuerza vital» (antiguo vitalismo), si no se quiere partir de un enigma (neovitalismo)[1].

Con todo, sería posible explicar los fenómenos de la vida vegetativa en el *reino vegetal* con la mecánica de los átomos y el formal principio plástico de individualización (Schleiden, Dubois-Reymond, Virchow, Landois, Sachs, etcétera), aunque hubiera que combinar con ella una fuerza especial organizadora (vitalística: Cohn, Wundt y otros). La planta sumergida en un sueño tranquilo, del que no puede despertar, exenta de apetitos que la exciten al movimiento espontáneo, sólo se mueve por estímulos puramente mecánicos, no da señales de libre resolución, de voluntad procedente del alma. Sin embargo de ello, en el reino vegetal se manifiesta también el principio vital como una fuerza de naturaleza especial. Esta no puede reducirse á las propiedades de la materia física, es superior al organismo mismo, del cual no es ella la resultante; es una fuerza simple é indivisible, dotada de espontaneidad y capaz de dirección, si bien no puede existir ni obrar independiente de la materia y del organismo. La naturaleza viviente aspira

(1) En cuanto á la historia del vitalismo, véase Baer cit. por Stölzle, *E. u. Baer*, 194. Baer con Wigand y otros rechaza la fuerza vital como una pura *tautología*, pero se declara también con Kant, Schopenhauer, Driesch y Rinfleisch contra la pura teoría mecánica, de modo que sólo deja la teoría de los tipos (idea formativa). Lo demás queda desconocido como las *formas substanciales*.

siempre á una forma determinada, obra con arreglo á un plan determinado, y se desarrolla conforme á un tipo inmutable. Tiene por principio un germen ó elemento orgánico, que la contiene enteramente, resiste en ciertos casos á las fuerzas físico-químicas, las dirige siempre y las subyuga [1].

Esto no obstante, Reinke quiere considerar como actos instintivos el geotropismo y el heliotropismo, la secreción de la miel en las flores, la asimilación de determinadas substancias nutritivas del substratum y los admirables aparatos de propagación en los frutos y semillas. Mientras rechaza la fuerza vital, se acerca á Descartes, con su concepción *mecánico-vital* de la vida (dominantes).

3. El alma de las plantas y la de los animales. Su divisibilidad.—Comparando las plantas más sencillas con los *animales ínfimos*, nace fácilmente la idea de que los fenómenos de la vida vegetal tienen también un fundamento psíquico. Aunque no queramos considerarlas como «animales desarrollados unilateralmente», porque son perfectas en su especie, deben tener una especie de alma, que produce y mantiene el organismo. Es verdad que la vida orgánica empieza en todas partes por los grados más bajos, pero el principio de la misma ha de considerarse como uno en todas las formas.

Sin embargo de esto, el principio intrínseco de la vida se manifiesta con más evidencia en el animal. La espontaneidad de los movimientos en los brutos supone la sensación, y ésta el *alma*, aun en los grados inferiores del reino animal. Pero ¿qué es el alma del animal? Primeramente, en el

---

(1) *Ann. de phil. chrét.*, I, 1888, 330; *Nat. u. Offenb.*, 1885, 316; 1897, 25. Wundt, *Physiol. Psychol.*, II, 458, 463. Schopenhauer, *Werke*, I, 200. Gutberlet, *Naturphil.*, 172. *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1898, 490, en donde se aducen las demostraciones de Flourens y Claudio Bernard, Bischoff y Hyrtl, Ludwig (*Lehrbuch der Biologie der Pflanzen*, 1895, 566). Véase también Bunge, *Vitalismus und Mechanismus als Einleitung zum Lehrbuch der physiologischen Chemie*, 1887. Barodin, *Protoplasma und Lebenskraft*, 1898. Reinke (*Die Welt*, 1852), cree indiscutible la idea de una fuerza vital, pero admite, además, fuerzas orgánicas. Según Häckel, todo es fisiología celular (alma de la célula [!]).

significado etimológico, es sólo una simple denotación de la vida, que se manifiesta en el hálito de la respiración. La sencilla narración del Génesis de que Dios inspiró el soplo de la vida en la nariz del hombre, significa precisamente el punto fundamental de esta denominación. La respiración es el símbolo de la fuerza espiritual, porque el lenguaje debe tomar sus conceptos de lo sensible. Pero del alma de los brutos nada refiere la historia de la Creación. Los seres vivientes son engendrados como tales por los elementos. El alma del bruto está enlazada tan íntimamente al cuerpo, que con él nace y con él fenece. Ya los antiguos filósofos, del conocido hecho de que después de operada la sección de animales inferiores, las partes continúan viviendo, dedujeron que el alma del bruto debe ser divisible, y, por tanto, material. Los jonios, Bacón y otros opinaban que el alma es un cuerpo especial; los gnósticos y los maniqueos la tenían por algo material, y San Agustín, con otros latinos, sólo con dificultad pudo persuadirse de que hay substancias inmateriales.

Las nuevas investigaciones han proporcionado numerosas pruebas de la *divisibilidad del alma*. No sólo han demostrado que ciertos organismos policelulares, por una simple división se descomponen en nuevos individuos, como por modo singular acontece v. gr. en los pólipos de agua dulce *(hydra viridis)* y en la pequeña serpiente acuática *(nais proboscidea)*, sino que se ha comprobado que, dividiendo de cierta manera las células, los pedazos se convierten en nuevas células. Los botánicos han logrado dividir las células vegetales de muchos núcleos. Recientemente se ha llegado hasta multiplicar infusorios de una sola célula por división transversal y longitudinal, pero cuidando de que el núcleo ó una parte de él quede en la célula, ya que el núcleo es órgano vital tan indispensable como el citoplasma [1] (cuerpo celular). La *célula ovular* representa poten-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1885, 316; 1896, 381; 1897, 280; 1899, 678. Eimer, *Entstehung*, I, 341, 420. *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 267; 1897, 130; 1898, 157. Gutberlet, *Naturphilos.*, 186. Wasmann, *Ein Blick in das Zellleben: Stimmen aus Maria-Laach*, I., 1902, 48.

cialmente una multitud de individuos. Toda energía desarrollada de la célula está unida á un substratum divisible, todo glanglio (nervio simpático), en los animales inferiores, tiene un centro independiente para los movimientos reflejos. Pero esta divisibilidad y multiplicidad potenciales de las células individuales, no empieza sólo durante la división natural, sino que existe en todo momento. Con esto se explica también el ingerto en las plantas y en los animales. En el fondo, todos estos fenómenos conducen á un principio análogo al de la procreación.

4. Substancia imperfecta.—Pero es muy discutible que de todo esto pueda deducirse la condición *material* del alma. En ningún caso puede ocurrir esto en sentido materialista, porque así como la célula viviente específicamente es algo diferente de la molécula inorgánica, también el principio vital divisible debe ser diferente de los átomos. Los experimentos de divisiones han demostrado que la potencia nerviosa en el cuerpo de la célula, es difusa. El alma debe estar, pues, presente en la célula entera, en todo el individuo; pero en las partes individuales debe tener la capacidad de la propia existencia. La homogeneidad de las partes y células individuales, relativamente independientes, con el conjunto armónico del alma, se demuestra también por el hecho de que células divididas artificialmente, se refunden otra vez en una sola célula, y dos organismos animales separados en su origen, se confunden en uno solo.

Los *escolásticos* siguieron á Aristóteles al definir el alma como *forma* de un cuerpo capaz de vida, y al establecer también una distinción de tiempo en el orden de la sucesión: *anima vegetativa, sensitiva, rationalis*. Así, pues, todavía queda sin resolver la cuestión de si el cuerpo recibe del alma, no sólo su ser de viviente (franciscanos), sino también su ser corporal (tomistas).

Muchos *neoescolásticos*, con los posteriores escolásticos desde Cayetano, sostienen que el alma de los animales, que aprecian como una substancia simple incompleta *(subs-*

tantia simplex incompleta), es una *substancia material*[1]. Otros[2], con San Buenaventura y algunos más, muéstranse inclinados á considerar el alma animal como una substancia simple incorpórea, que difiere del espíritu humano sólo en cuanto posee conocimiento y voluntad puramente sensitivas y no intelectivas, sin otro fin más elevado que el de animar, para esta vida material, el cuerpo del animal. Que éstos atribuyan, á nuestro juicio sin razón, este concepto á la Escuela, cuando explican cuantitativamente la definición escolástica del cuerpo como substancia compuesta, en lugar de hacerlo por sus dos principios substanciales, materia y forma (Kleutgen), no nos interesa aquí. Pero merece notarse que los escolásticos, desde el siglo XVI, modificaron esencialmente la doctrina de Santo Tomás relativa á la substancia sin extensión, y consideraron las formas inferiores como materiales y divisibles. La substancia misma, independiente de la extensión, fué dotada de partes (Soto).

Como quiera que sea, difícil es hacer derivar los procesos psíquicos del animal de una cualidad de la materia, aun suponiéndola producida por una causa superior. La educcion de la forma de la materia es en sí cosa muy obscura; pero no debe presuponerse una potencia activa de la materia, sino tan sólo una pasiva, es decir, la receptibilidad ó susceptibilidad de la materia. Es discutible que se exprese suficientemente bien la concepción escolástica apreciando el alma animal como *forma substantialis*, y no como *forma subsistens*, y concibiéndola como actualidad del animal[3]. En efecto, Santo Tomás rechaza sin duda el *ani-*

(1) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 42; II, 304. Schneid, *Naturphil.*, 301.

(2) Hettinger, *Fundamentaltheol.*, 62. Dressel, *Belebter Stoff*, 78. Michelitsch, *Häckelismus und Darwinismus*, 1900, 67. Pesch, *Inst. psychol.*, I, 180, Leibniz, *Theodicee*. I, 17; II, 67. Acerca de S. Buenaventura, véase Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura*, 31, 44. Acerca de Aristóteles, Rolfes, *Die subst. Form*, 5.

(3) Knauer, *Grundlinien*, 70, 171. Vorges, *De la substance et de l'étendue: Ann. de phil. chrét.*, I, 1890, 113. Sto. Tomás, *De nat. mat.* c. 4, *Opusc.*, 28, 32; *C. Gent.*, 2, 69, 82; *S. th.*, 1, q. 75, a. 2. Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelischer Grundlage*, II, 1901, 190, 242. Pesch, *Seele und Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz (Jahresber. der Görres-Gesellsch.*, 1893, *und Philos. Jahrb.*, VII, 1). Kohlhofer, *Die Nat. d. tier.*

ma per se subsistens, pero cree que el alma animal se desprende de la del procreador, si bien admitiendo que en los animales superiores ocurre otra cosa que en los articulados, los cuales siguen viviendo, después de divididos, porque en éstos hay *un* alma sola en *acto* y muchas en potencia. No es el alma—dice el Santo—la que está en el germen, sino cierta fuerza del alma que emana de ella y que opera para que el alma se forme [1].

Seguramente que el alma no es una *substancia paralela al cuerpo*, puesto que su actividad depende completamente de éste, sino que pertenece esencialmente á todo el organismo. El principio de la vida psíquica se une al organismo en un principio de actividad único, y en cuanto deja de existir la actividad vital en el organismo, pierde éste el nombre de animal. Mas ¿no podría aplicarse también esta consecuencia al hombre? ¿Merece un *cadáver* el nombre de hombre? Si, en conclusión, el alma del bruto debe explicarse como un *actus materiae* producido por causas exteriores, y, en última instancia, por las formas primitivas concreadas con la naturaleza por disposición divina, y cada parte del alma como un *actus alicuius corporis*, este algo desconocido vuelve á presentarse procedente de otra parte. En efecto, el *actus materiae* obra sólo como *forma* en la materia animada; el alma como *actus corporis*, debe dar el primer ser al cuerpo orgánico. Por este motivo, distinguió Aristóteles una primera y segunda organización. Aquélla proviene de la fuerza plástica del germen, ésta del alma. El viviente en potencia se considera como condición requerida para tener un cuerpo dotado de atributos psíquicos [2].

La *resultante de las fuerzas*, el «fondo natural descono-

Lebens., 180, 257, 312; *Lebensakt=Lebenskraft. Lebensprincip materiell und zugleich inhärent.* Gardair, *Corps et âme. Essais sur la philosophie de S. Thomas*, 1892. Schütz, *In welcher Zeit tritt die vernünftige Seele des Menschen in ihren Körper ein? Compte rendu du Congrès cath. Frib.*, III, 1898, 567.

(1) *De pot.*, q. 3, a. 12. Gardair, *Corps et âme*, 303, 346.
(2) Rolfes, *Die subst. Form*, 95.

cido», la «fuerza ideal», la «fuerza oculta», la «ley», son palabras vacías, cuando expresan una idea abstracta, en lugar de una substancia eficiente. La resultante de las fuerzas es un mero nombre, si carece de punto de apoyo en el interior del organismo y no posee una finalidad superior. Las fuerzas, que sólo son instrumentos, deben, ello no obstante, ser orgánicas y coordinadas entre sí, puesto que su resultante ha de obrar como principio vital determinado. Las «dominantes», que dan una dirección á la energía, requieren una explicación. Es verdad que la vida depende de la acción y reacción constantes de diferentes fuerzas; pero no consiste en esto, pues si así fuera, cesaría en cuanto alcanzara el equilibrio. Si las fuerzas vitales ganan en intensidad cuando la propensión al equilibrio se perturba por algún cambio [1], tienen que hallarse sobre las demás fuerzas, como ya observó Santo Tomás, con Aristóteles, contra la armonía de las fuerzas en Empédocles, y contra la combinación de las mismas *(complexio)* en Galeno. El concepto colectivo de una suma de funciones cerebrales, de células ganglionarias, no es mejor.

5. El alma del bruto es una substancia activa innata en los gérmenes.—Sea de ello lo que se quiera, parece que debe asegurarse que el alma del animal se propaga por *generación*, y que no debe suponerse un acto análogo y parecido á la creación, como tampoco se admite para el alma vegetal [2]. Puesto que aquélla, en cuanto alma sensitiva, obra enteramente merced á la cooperación de los sentidos, está sujeta al cuerpo, para cuyo provecho está ordenada, y á la generación y á la corrupción, como observaba San Tomás contra Platón [3]. En tal sentido, distinguién-

(1) Darwin, *Origen de las especies*, 325. Véase Reinke, *Die Welt*, 267. Gutberlet, *Kampf*, I, 60.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1888, 14. Schneid, *Naturphilos.*, 279, 301. Gardair, *La nature humaine*, 1896, 129.

(3) *C. Gent.*, 2, 82. Como Platón, también Leibniz *(Kleinere philos. Schriften, Reclam*, 1898, 46, 205, 214), supone la existencia del animal antes y después de su muerte, porque para él la naturaleza viviente es una fuerza ó un compuesto de fuerzas. Igualmente Gaudry.

dola de las substancias corpóreas, puede llamársele material (pero metafísica), porque sólo debe considerarse su dependencia de la materia. Como quiera que entre el alma de los animales inferiores, en los cuales la vida está uniformemente repartida en todos los ganglios nerviosos, y el alma de los superiores, en los que el asiento de los fenómenos psíquicos ha de buscarse en el cerebro, no existe diferencia alguna esencial, sólo nos queda que considerar el alma animal como *una fuerza activa dependiente de la materia, infundida* al principio en el germen, transmitida por generación y actuada en el organismo paralelamente al desarrollo físico que ella opera. Por este medio se explica, en cierto modo, la enigmática cesación del alma con la muerte del animal. No es un aniquilamiento por obra de Dios ó de otra fuerza, sino una consunción por falta del *substratum* corpóreo. Puesto que la fuerza vital, á pesar de su movimiento espontáneo, no produce energía física, sino que obra mediante fuerzas físico-químicas y recibe la fuerza motora del exterior, queda intacta la ley de la conservación de la energía.

La fuerza magnética (ó eléctrica) que obra en el todo ó en las partes individuales, y magnetiza el hierro, podría ofrecer una semejanza; ello no obstante, siempre queda existente la diferencia entre la fuerza que obra necesariamente y la que obra instintivamente. Las antiguas tentativas para descubrir el misterio de la vida en la electricidad de los nervios, se consideran ahora como erróneas en absoluto (1). Pero ¿qué son el magnetismo y la electricidad? El alma (el espíritu) ¿es en realidad una cosa tan poco determinada y tan poco existente en sí y por sí como el magnetismo? (2)

6. Concepto actual y substancial del alma.—Si con la más reciente Psicología se distingue entre *un concepto anímico substancial* y otro *actual*, y se comprende bajo el primero toda teoría que abarque los hechos psíquicos como

---

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 502. Ulrici, *Gott u. d. Nat.*, 285. Pesch, *Inst. psychol.*, I, 65. Mercier, *La definition philos. de la vie*², 1898.
(2) Bastian, *Das Gehirn*, I, 141.

manifestaciones de algún *substratum* hipotético, de una substancia material ó inmaterial, en tanto que bajo el segundo concepto se quieren indicar aquellas ideas según las cuales el elemento psíquico es una pura actualidad ó es dado inmediatamente en las manifestaciones de la vida espiritual (1), no puede adoptarse el segundo concepto para el alma sensitiva animal; pero el primero no puede rechazarse como materialismo inconsciente, alegando que la Psicología no tiene necesidad, como la ciencia física, de un concepto metafísico fuera del estado de hecho de la observación interior, pues de esto se sigue tan sólo que este *substratum* debe ser de diversa naturaleza. Con la definición: «Lo que llamamos alma es el ser interno de aquella misma unidad que percibimos exteriormente como cuerpo que le pertenece», sólo se designa el ser, no la esencia del alma, á no ser que con Epinosa consideremos el cuerpo y el alma como dos ideas diferentes de una sola y misma substancia. Lo único exacto es que el cuerpo y el alma son partes substanciales del mismo organismo.

Nuestra conciencia no tiene noticia alguna directa de los procesos cerebrales; jamás se ha conseguido escudriñar los procesos cerebrales en el individuo. Será difícil formarse una idea precisa de lo que quiere significarse cuando se dice que los procesos de nuestra conciencia en este caso son lo mismo que los procesos simultáneos, pero vistos de otro lado (2).

Si ha de concederse que la vida es una especie de «creación», la idea directiva ó la fuerza evolutiva del ser, es imposible reconocer en ella sólo la idea de unidad en las transformaciones morfológicas y químicas efectuadas por

(1) Wundt, *Philos. Studien*, I, 372; II, 483; *Physiol. Psychol.*, II, 444, 463; *Systen*, 289. Paulsen, *Einl.*, 133, 364. Véase Kant cit. por Fischer, *Gesch. der neueren Philos.*, III, 468. Ermoni, *Substantialisme et phénoménisme en psychologie: Ann. de phil. chrét.*, 1894, 297. Véase Eus., *Praep. ev.*, 15, 23, 64. Otten, *Das Reich des Geistes und des Stoffes*, 1899.

(2) Wentscher, *Ueber physische und psychische Kausalität und das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus*, 1896, 100. Ehrhardt, *Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Eine Kritik der Theorie des psycho-physischen Parallelismus*, 1897. Reinke califica de absurdo filosófico el llamado paralelismo psico-físico (*Biol. Zentralbl.*, 1901, 603.)

el germen. Si nuestro espíritu comprende esta unidad como un concepto que se le impone, y la explica como una fuerza, deberá, desde el punto de vista experimental, abstenerse de concebir esta fuerza como una fuerza que obra á la manera de la fuerza física; pero sería trabajo perdido el querer explicarla sólo como abstracción mental. La fuerza metafísica es inaccesible á la ciencia experimental, pero no le es permitido negarla, ya que no sabe explicar de otra manera el desarrollo de los seres vivientes.

7. Efecto recíproco entre el alma y el cuerpo.—El *espiritualismo* extremado tampoco ha sabido explicar la relación mutua entre el cuerpo y el alma, del propio modo que el materialismo no explica los fenómenos espirituales. Pero hay una teoría media, la cual, en el concepto sensitivo del alma, reconoce el vínculo que une las partes heterogéneas. Este concepto es necesario para explicar la vida humana, pero no por ello el alma sensitiva del animal puede ser considerada simplemente como fuerza vital desposeída de substancia. El dilema: ó absoluta espiritualidad ó absoluta materialidad, sería también peligroso para el alma humana, sensitiva y racional. Por consiguiente, la moderna Psicología retrocede á la antigua interpretación semianimista, cuando no quiere comprender, contra toda experiencia, el desarrollo físico como causa, no como efecto de la evolución psíquica. «Aquella antiquísima interpretación animista, que Aristóteles resumió en la célebre definición científica del alma como la «primera entelequia del cuerpo viviente», se muestra hoy, indudablemente en otra forma, como la única que promete esclarecer á la vez el problema de la evolución espiritual y el de la corporal. Sólo la hipótesis de que la evolución psíquica ha creado el cuerpo, hace comprensible el irrebatible hecho de la *finalidad* de todos los fenómenos vitales, hecho que la actual biología no puede negar, á pesar de sus propensiones antiteleológicas» (1).

(1) Wundt, *Physiol. Psychol.* II, 457, 642; *Menschen und Tierseele*, 6, 252, 492. Pesch, *Welträtsel*, 187, 402.

Pero la finalidad de los fenómenos coordinados (sinergismo) prueba indudablemente la substancia, como la cooperación hacia un fin, hacia un objeto preestablecido, presupone necesariamente una causa eficiente. El fenómeno del *sinergismo* no puede producirse, si se carece de una substancia como base de las innumerables variaciones. Ello no obstante, la «forma alterada» indica ciertamente una dirección diferente, monista. Esencialmente distinto es el concepto de la Escolástica: «Se dice que el hombre está formado de cuerpo y alma como de dos cosas se hace una tercera que no es ninguna de aquellas dos; luego el hombre no es ni el alma ni el cuerpo.»

B. *El alma humana*

3. El alma humana no es substancia material.— Explíquese como se quiera «el principio vital» de las plantas y de los brutos, el *alma humana*, que tiene de común con el alma animal las facultades de la fantasía, de la estimativa y de la memoria, pero que al mismo tiempo es intelectiva, no puede imaginarse como *substancia material*(1), á pesar de que la imaginación propende á representársela como una figura sutil, sin cuerpo, humana, como una especie de vapor, como un soplo ó una sombra, como un fantasma (ídolo) separable del cuerpo(2). Para ella es incomprensible el origen por generación física, y también inadmisible la generación espiritual, porque lo espiritual no se propaga por generación. El hombre, que con su razón puede investigar lo que hay en él, y cuya vida tiene un fin superior á todo lo perceptible por los sentidos, demuestra, con la naturaleza de su vida intelectual y moral, que el espíritu existe y es diferente de las cosas materiales. El alma se construye el cuerpo con los átomos, para ponerse en

(1) San Ag., *De quant. an.*, c. 1; *De an.* (ep. 166), c. 2; *De Trin.*, 10, 7; *De Gen. ad litt.*, 7, 3. Gardair, *Corps et âme*, 87, 141. Seitz, *Die Apologie des Christentums im 4. und 5. Jahrhundert*, 1895, 124. Heinzelmann, *Die patristischen Beweise für die Immaterialität der Seele*, 1863.

(2) Döllinger, *Heidentum*, 433. Gutberlet, *Kampf*, I, 68.

contacto con el mundo exterior y obrar después en él por sí misma. Lleva á la conciencia lo observado por los sentidos, forma los conceptos, juzga y se construye algo así como un organismo ideal de lo bueno, de lo verdadero y de lo bello. El ojo ve, el oído oye, pero lo que debe ser oído ó visto, y el juicio de esto, es cosa del alma. El ser puramente sensitivo jamás puede llegar al conocimiento de lo *simple*, porque sólo es capaz de percepciones sensibles. Como compuesto, tampoco percibiría lo simple como simple, ni aun cuando lo simple pudiera caer en algún modo bajo la percepción de los sentidos. El animal nunca comprende la *unidad*, que es el fundamento del número, y jamás aprende á contar; aunque sumara todas las percepciones sensibles, la suma quedaría siempre en el mismo grado, porque, como resultante de las percepciones singulares, no puede ofrecer nada específicamente superior.

El alma no es un *manojo de imágenes* (Hume, Taine, Fouillée)[1], porque las imágenes no se ordenan por sí solas, ni por algún acaso inexplicable, según relaciones internas ó externas. Sin la apercepción interna, no habría ninguna asociación, porque ésta es el reflejo de la unidad central, que se manifiesta en el acto volitivo. Esta actividad interna de la apercepción no puede ser por sí la unidad psicológica de nuestro ser, sino que requiere un *substratum*. «El manojo de fenómenos» (Taine) debería agruparse de una manera particular en una unidad. Pero ¿de dónde provendría el fenómeno, de dónde la unidad de los fenómenos sin substancia, de dónde la duración de la unidad de la conciencia? «¿Quién ó qué ha hecho estas interesantes observaciones? ¿Es quizás el manojo de las imágenes, aquello por lo cual se ha observado el manojo de imágenes?»

9. Concepto de lo simple, de la unidad. El yo espiritual. La identidad de la presencia de uno mismo.

(1) Por lo contrario, Pressensé, *Ursprünge*, 26. Liebmann, *Zeitschr. Philos. u. philos. Krit*, 1892, 1. Margerie, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1896, 288. Hardy, *Buddhismus*, 51.

—El hombre se eleva sobre los límites de la percepción sensible cuando, haciendo abstracción del espacio y del tiempo, reúne las partes en un *concepto*. Se eleva sobre la extensión y la divisibilidad, sobre la materia y lo que afecta á los sentidos, y logra la verdad, que es el fundamento de todas las cosas. En oposición al compuesto material, á lo divisible, á las cosas expuestas á continuos cambios, tales como se ofrecen á la percepción, el pensamiento comprende lo *simple* y lo refiere todo á la *unidad del entendimiento pensante*. La actividad de la razón es, como tal, independiente de la materia, y, por lo regular, tanto más intensiva cuanto más se retrae de los sentidos y de la materia; propende á lo inmaterial, y por eso ella sola está en disposición de comprenderse como ser simple. Esto no es un paralogismo que sólo sirve para el pensamiento [1], porque el yo se manifiesta en el sentimiento de sí mismo. Pero el sentimiento como tal, es una identidad del conocimiento y del ser real [2].

El *proceso intelectivo*, sujeto á las mismas leyes en todos los hombres y en cada hombre, á pesar del continuo cambio de materia, exige una unidad inmaterial, espiritual, inconmensurable. El referir todos los actos y todos los estados al yo, en contraposición al mundo exterior y al propio cuerpo, supone que este yo permanece inalterable en todo cambio de materia. El alma se conoce y se siente como ser independiente frente á todo otro no yo, y sabe que entre ella y el mundo existe una diferencia absoluta, inconciliable. Por largo que haya sido el camino que hubo que recorrer hasta lograr la conciencia de uno mismo, por muchos que sean los estímulos y los obstáculos exteriores que favorezcan ó retrasen la evolución, de todas las transformaciones emerge siempre un fondo inalterable, que permanece igual á sí mismo y constituye la *esencia de nuestra personalidad*.

Sobre esto puede discutirse si el alma sufre una varia-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 689.
(2) Thiele, *Selbstbew.*, 303. Schell, *Dogm.*, II, 442.

ción en la evolución hasta la conciencia de sí misma y en los actos anímicos, que son tanto un obrar como un padecer (1). Por una parte, parece que con tal suposición peligra la espiritualidad del alma; pero, por otra, ayuda á remover aquella constante rigidez y completa inmovilidad que debiera atribuirse á un alma inalterable. También al alma, aunque simple, pertenece cierta potencialidad que la hace capaz de recibir impresiones extrañas y de desarrollar sus facultades. Pero el espíritu tiene seguramente conciencia de que, á pesar de todos los cambios de estado, no sólo resulta su unidad de la combinación de los procesos psíquicos, sino que uno y el mismo yo es el sujeto de la conciencia de uno mismo. El recuerdo de estados anteriores y la previsión de los futuros, demuestra la unidad de la substancia pensante y la regularidad de la evolución (2). De la inalterabilidad de su ser, han deducido los escolásticos, por medio del conocimiento, la facultad del espíritu de recibir en sí todas las cosas, no sólo según el fenómeno, sino también según la esencia. (3)

10. Unidad de la conciencia.—La *unidad de la conciencia*, sin la cual el conjunto de nuestras disposiciones interiores ni siquiera podría ser objeto de nuestra observación propia, nos obliga decisivamente á poner en lugar de la materia una substancia simple y suprasensible como sujeto de los fenómenos (4). No es un paralogismo, como afirma Strauss (5), el deducir de la unidad de la conciencia, la simplicidad del alma; pues esta unidad no es puramente subjetiva, porque de otro modo no podría perdurar

(1) S. Greg. Nic., *De opif.*, c. 29-30. San Buenaventura cit. por Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura*, 53. Véase E. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 492.

(2) Kornelius, *Psychologie der Erfahrungswissenschaften*, 1807, 117, 227. Gutberlet, *Kampf*, I, 77.

(3) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, 1, 47, 533. Vallet, *La personnalité humaine*: *Ann. de phil. chrét.*, I, 1891, 1. Piat, *La personne humaine*, 1897.

(4) Lotze, *Mikrok.*, I, 170, 256; II, 175. Flügel, *Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwisenschaftlicher Begriffe* 2, 1890. M. Müller, *Theosophie*, 246. Schell, *Gott. u. Geist.*, II, 77.

(5) Véase también Riehl, *Kritizismus*, II, 2, 190. Wundt, *System* 2, 1897 296.

toda la vida y en todos. El contenido de la conciencia, con su variedad, requiere un ser consciente, el yo uno. Con esto se contesta también la objeción de que deducir de la simplicidad del alma la inmortalidad, es una aplicación de las leyes de las cosas materiales á las inmateriales; pues la conciencia de la unidad espiritual se forma en oposición á la multiplicidad material del cuerpo.

El hecho de que el hombre pueda *representarse* á sí mismo, esto es, hacerse objeto de su pensamiento, pero no representarse los fenómenos materiales del cerebro, de los cuales nada sabría sin la Anatomía y la Fisiología, es por sí sólo suficiente para concebir el alma como substancia suprasensible. Esta unidad es superior á la unidad de cualquiera otro ser terrenal, ya que el espíritu es capaz tanto de concebir todos sus propios estados en una actividad común, cuanto de reunir en un todo ordenado las múltiples impresiones de los sentidos, diseñando así una imagen del universo, reflejo de su propia unidad interior. Sin la conciencia de su propia unidad interna, tampoco podría comprender la unidad del universo. En primer lugar, tiene la unidad como identidad del sujeto perceptor, en el cual confluyen las impresiones de diferentes partes del mundo exterior y de distintas épocas. Pero esta unidad substancial del alma no basta todavía para la actividad interna. El espíritu enlaza también los estados internos por asociación, reproducción y encadenamiento de lo semejante y desemejante, y con la intuición del espacio y del tiempo, se eleva sobre todo lo que representan inmediatamente los sentidos. Las ideas carecen de espacio, la memoria de tiempo, pero el espíritu del hombre forma un mundo en el espacio y en el tiempo; luego es superior al espacio y al tiempo [1].

Aun cuando se considere al alma como el hombre interior entero, el cual, objetivamente considerado, se representa como el conjunto del sistema nervioso, pero que, conce-

(1) Eucken, *Kampf*, 200.

bido subjetivamente, aparece como función manifiesta del mismo, es decir, como esencia imponderable y espiritual, también entonces la conciencia, como conocimiento de un movimiento, conduce á algo espiritual. «Pero ¿qué es el espíritu? Este es el punto donde el saber humano halla una barrera insuperable y donde todo subterfugio y toda sutileza dialéctica no sirven para hacerle dar un paso» (1).

11. **Substancia espiritual inmaterial.**—Por consiguiente, el alma debe ser una *substancia*, porque la conciencia de todos los actos conduce á una substancia única, el yo, y la memoria demuestra la unidad y la identidad del yo (2). La naturaleza de esta unidad no es lógica y abstracta, sino real y substancial. El alma obra como sujeto en sí é influye por su propia virtud en sí misma y en el mundo exterior. Pero todo principio de actividad radica en una substancia como fundamento suyo. Así, pues, el alma, según los antiguos filósofos, es una substancia que vive, experimenta, siente, piensa y quiere. «El alma es una especie de substancia que participa de la razón y está ordenada para dirigir al cuerpo», observa San Agustín (3). El concepto de substancia nos la muestra como principio de la actividad y de la estabilidad del ser; el concepto de causa, como principio de la vida, y el concepto del fin, como principio de la vida intelectual. La notoria vida del espíritu es ciertamente una actualidad, que aparece inmediatamente en las manifestaciones de la misma vida espiritual, pero la actividad y el sujeto suyo substancial deben distinguirse entre sí..................

Bastián, con la escuela moderna, considera la palabra espíritu, así como la palabra vida, como una designación colectiva de los estados subjetivos que se manifiestan en cada uno de nosotros y que suponemos que también existen en otros modos semejantes á los nuestros. Porque se ha ol-

(1) Schöler, *Krit. d. wissensch. Erk.*, 336, 377.
(2) Thiele, *Selbstbew.*, 203, 299, 330.
(3) *De quant. an.*, c. 30. Haas, *Die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele*, 1903.

vidado este origen y verdadera significación de la palabra, no fué usada como nombre abstracto, sino como si designara un ser real, subsistente. Pero Bastián tiene que conceder que la existencia misma de los misteriosos é inexplicables estados subjetivos, tan diversos de cuanto existe en el universo, bastarían para distinguir de todas las otras esta rama del saber (de los fenómenos del espíritu). «Considerada á esta luz, la concepción vulgar que comprende todos estos estados subjetivos en un yo incorpóreo ó espiritual, no puede causar maravilla.» Pero ¿qué valdría un concepto sin contenido? Con todo, Bastián mismo, con su «razón común humana», rechaza el escepticismo puro como paradójico. Si la renuncia á la creencia en algo que haga de sostén, de sujeto, aparece al punto á la razón común del género humano, como una exigencia dura y absolutamente irrealizable [1], la cosa no repugnaría menos con la afirmación de que es imposible saber qué es la substancia del alma. Con esta definición: «El alma es el modo misterioso con el cual la multiplicidad de los hechos vitales se transforma en unidad», no se hace más clara la teoría.

Wundt define también el alma «como la suma de nuestras experiencias internas, de nuestro imaginar, sentir y querer, en cuanto todo esto en la conciencia se traduce en unidad, y, merced á una serie sucesiva de evoluciones, se eleva, finalmente, al pensamiento consciente de sí y á la libre voluntad moral». Rechaza la «ficción» de una substancia trascendente, que produciría este contenido de la vida espiritual sólo como un efecto exterior, el cual, á semejanza de un fantasma, pasaría delante de la permanente y desconocida substancia de nuestra alma, porque semejante ficción desconoce la diferencia esencial entre nuestra experiencia interna y la externa, y se reduce á pura apariencia todo lo que presta valor é importancia á nuestro ser espiritual. Pero esta objeción sólo es justificable contra el espiritualismo castesiano. Cuando Wundt, con otros, reco-

(1) Paulsen, *Einl.*, 368. Por lo contrario. Melzer, *Die Unsterblichkeit*, 1896, 10.

mienda, como recurso extremo, un *paralelismo* psico-fisiológico, sin poder explicar este doble principio, arroja en el obscuro campo menos luz que los partidarios de la substancia, los cuales reconocen en ésta el principio de la vida psíquica y espiritual. Una suma de actividades ha de tener por fundamento un principio dotado de unidad (1).

Pero esta substancia es *inmaterial* y espiritual. Puede llamarse «artificio ontológico» el deducir de la divisibilidad de todo lo material la falta de unidad, y de la unidad indivisible del ánimo ó del yo, su esencia inmaterial; porque, por una parte, al lado de la teoría atomística, tiene también razón de ser la teoría de la continuidad de las substancias, y, por otra, para las ideas no es necesaria la simplicidad del punto, sino sólo la unidad real y la indivisibilidad (2); pero tal unidad, tan sencilla composición de imágenes, sólo podría ser suficiente para la vida de los animales inferiores, mas no para la actividad racional, y todo lo más que demuestra es la dependencia en que, respecto de los órganos corporales, está el alma espiritual. La simplicidad pertenece á toda fuerza activa, á toda forma, y la unidad de la memoria existe al lado de la variedad de las imágenes sensibles; pero la conciencia de uno mismo se eleva mucho sobre estas bases de la vida sensitiva y exige algo superior al orden de las relaciones y de la actividad; exige la elevación á la substancialidad de la vida subsistente. La vida del espíritu no puede entenderse más que de este modo.

12. Espiritualismo y materialismo.—*La vida de la razón es la más fuerte ciudadela contra el materialismo*, es la demostración más segura del espiritualismo. El alma, en cuanto entelequia del cuerpo, está unida á él, es una parte de la especie humana y, por tanto, no es por sí una substancia individual, una hipóstasis ó persona, sino que

(1) Véase arriba n.º 6, pág. 249 y sigs. Gutberlet, *Kampf*, I, 172.

(2) Liebmann, *Anal. de Wirkl.*, 301. Véase Hertling, *Grenzen*, 121; *Materie*, 142. *Ann. de phil. chrét.*, 1888, Julio y Agosto. *Science cath.*, 1890, Marzo y Abril; 1891, 1. Coconnier, *L'âme humaine, existence et nature*, 1890 (tomista). Bossuet, *Connaiss.*, 1, 17. Pascal, *Pensées*, 1, 6, 26.

se eleva sobre el *cuerpo*, se pone *en antítesis con el cuerpo*. La fuerza vital es también simple, pero obra siempre de igual manera; la forma del cuerpo y de sus órganos es idéntica en todo cambio de materia, pero es una cosa rígida. El sencillo y, á pesar de toda variedad, único principio de las funciones intelectivas, tiene que ser también inmaterial. Mientras, según Aristóteles (y los escolásticos), no sólo los sentidos, sino también la conciencia, la memoria y la facultad de la cognición sensitiva, están unidos á los órganos, sólo el entendimiento puede ser separado de ellos, como lo eterno de lo transitorio [1].

Ya San Agustín observaba que la opinión de que el espíritu es algo corpóreo, es una ilusión de sí mismo. Basta que el hombre reflexione un poco sobre uno mismo, para reconocer que los estados internos psíquicos y, por consiguiente, también la esencia del alma, son conocidas, no por medio de un sentido corporal, sino sólo mediante el entendimiento; que, por tanto, aquellos estados internos son objetos no sensibles, sino inteligibles, y que la substancia del alma que se manifiesta en ellos, no es visible, sino inteligible. Si comparamos los actos internos de la vida con las imágenes sensitivas, veremos que les faltan todas las cualidades de espacio y de cuerpo. Las ideas de lo bello, lo verdadero y lo bueno no provienen del mundo de los sentidos, sino que sirven para juzgarlo. El espíritu juzga y reproduce las ideas sensibles, luego es superior á ellas.

Las *verdades necesarias*, que son fundamento de la Matemática pura, de la Lógica, de la Metafísica y de la Moral, demuestran la universalidad y necesidad del objeto del pensamiento humano. Pero esta universalidad requiere la inmaterialidad de la potencia cognoscitiva [2]. De la universalidad ó abstractividad, es decir, de la falta de materialidad é individualidad material propia de las imágenes intelectuales, deriva Santo Tomás la inmaterialidad del alma humana. En las tres grandes perfecciones del entendi-

(1) Véase, por lo contrario, Eus., *Praep. ev.*, 15, 9, 8; 10, 1.
(2) Schell, *Gott u. Geist*, II, 500.

miento halla Bossuet la prueba de que Aristóteles debe haber hablado por luz divina cuando afirma que la inteligencia está separada de los órganos, ya que el entendimiento no está, como los sentidos, sujeto á ilusión ni á error, no se debilita y entorpece como aquéllos por la continua observación, sino que se fortalece y aumenta, y el objeto de su conocimiento permanece inmóvil y eterno. Pero con la razón están inseparablemente unidos el *lenguaje* y la *religión*. Ambos superan lo material y tangible, se elevan á lo ideal, á lo sobrenatural, á lo eterno. La voluntad del hombre supera los límites de la materia, por muy estrechamente que el acto esté unido al cuerpo material.

C. *Relación entre el cuerpo y el alma*

13. Unión del alma con el cuerpo.—Pero cuanto más precisamos el concepto de lo inmaterial adquirido por la comparación con lo material, más difícil es de explicar la *unión del alma con el cuerpo* y su acción recíproca. «El hombre, observa Pascal con su manera ingeniosa [1], es para sí mismo el objeto más maravilloso de la naturaleza; porque no puede comprender lo que es el cuerpo, menos aún lo que es el espíritu, y mucho menos todavía cómo un cuerpo puede unirse con un espíritu. Esta es la mayor de sus dificultades, y, no obstante esto, tal es su propio ser». Ni la influencia física (Fichte, Ulrici, espiritualistas), ni el ocasionalismo (Descartes, Geulinx), ni la armonía preestablecida (Leibniz), ni el paralelismo (Wundt, Paulsen) se hallan en condiciones de explicar la cooperación y la mutua dependencia. Aunque algunas opiniones penetran más adentro en esta relación, sólo ponen conceptos vacíos en lugar del misterio, ora suponiendo una materia animada, ora considerando la vida y el mecanismo como dos entidades ficticias, cuya realidad no es capaz de comprender el espíritu humano en su unidad. Naturalistas y filóso-

(1) *Pensées*, 1, 6, 26. San Ag., *De civ. Dei*, 10, 29, 2. Baer cit. por Stölzle, *E. v. Baer*, 361.

fos de todas las escuelas confiesan que el problema del comercio entre el cuerpo y el alma es tan insoluble en su forma actual como lo fué en épocas remotas anteriores á la ciencia (1). El alma simple está unida á un cuerpo extenso, y ambos cooperan armónicamente á la consecución de diferentes fines. Y aunque, siguiendo el dinamismo (concepto de la fuerza), se considere la extensión como una ilusión (2), todo queda en la duda. Pues, aun considerada la cuestión bajo este concepto, no puede darse contestación alguna á la pregunta de cómo es posible la intuición de lo exterior en un sujeto pensador, y especialmente la del espacio.

San Agustín, que difinió el alma como una substancia dotada de razón ordenada á regir al cuerpo, dedujo que aquélla debía penetrar todo el cuerpo. Los escolásticos supusieron con Aristóteles que el alma entera estaba en todo el cuerpo y á la vez toda ella en cada una de las partes del mismo. El alma siente allí donde ve, dicen, y donde ella siente, allí ve, y donde vive, está. El principio de que una cosa sólo obra allí donde está, debe transformarse, con respecto al alma, en su contrario: toda cosa está donde obra. Podían afirmar tal principio sólo porque entendieron en el sentido de San Agustín la sentencia de Aristóteles de que el alma es la forma del cuerpo. Pero la unión esencial con el cuerpo tiene por consecuencia que también el alma en su actividad es dependiente del cuerpo y en un lugar se manifiesta más activa que en otros (3). Es uno y el mismo sujeto el que obra física y psíquicamente.

14. Lugar del alma.—Es, pues, difícil querer determinar el *lugar del alma*. Los antiguos buscaron el alma con predilección en la *sangre*, en el corazón ó en el cere-

---

(1) Véase Zacharias, *Probleme*, 52. Fischer, *Gesch. d. neueren Philos.*, III, 441, 458. Carrière, *Jesus Christus*, 66. Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, 727. Wolff, *Bewusstsein*, 489. Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, 1890. *Science cath.*, 1890, Dic., 30.

(2) Kant, *Kritik der reinem Vernunft*, 328. Thiele, *Selbsftbew.*, 243, 411.

(3) Paulsen, *Einl.*, 138. Gutberlet, *Psychologie*³, 1896, 121; *Kampf*, I, 180 (aristotélico). Schneid, *Metaphysik*, 170. Gardair, *La nature*, 272.

bro (Galeno); los modernos la buscan en el *cerebro*. Descartes creyó haber descubierto el lugar del alma en la *glándula pineal*. Modernamente se ha considerado esta glándula como un órgano rudimentario, que en época pasada cumplió ciertas funciones en nuestros antecesores, que quizás fueron las de un sentido del calor (¿del ojo?) (1). En los batracios (ranas) fósiles de los laberintodontes de la época carbonífera, y en los lagartos fósiles, se ha encontrado efectivamente una cavidad en el hueso temporal, la cual, según su situación, corresponde enteramente al de los actuales lagartos, é indica un ojo rudimentario. Como quiera que sea, el órgano más esencial de la actividad del alma es el sistema nervioso en combinación con el cerebro.

El alma, como «mónada central», debe tener su asiento en los ganglios del cerebro, quizá en el núcleo inferior lateral de la *formatio reticularis*, cuya vulneración acarrea la muerte inmediata del organismo (Flouréns). Las funciones vitales propiamente dichas tienen su asiento en los aparatos reflectores de la médula espinal, especialmente en la médula alargada, y los fenómenos espirituales radican preferentemente en el estrato cortical de los lóbulos del cerebro (Flechsig). Aquí hallan su lugar los centros de conciencia de la vista, del oído, del gusto, del olfato y del tacto; pero también están localizados aquí los elevados centros espirituales, y por su conveniente estructura histológica—el llamado tipo pentaestratificado, contrapuesto á las capas granulares de los órganos de los sentidos,—son también conocidos como centros sensorios (2). Pero mediante estas localizaciones, todavía muy inciertas, de ningún modo queda explicada la unidad de la conciencia y de su

(1) Bastián, *Das Gehirn*, II, 183; Humboldt, 1888, 229. *Nat. u. Offenb.*, 1887, 380; 1890, 754. *Jahrb. d. Naturw.*, 1891, 317. Gutberlet, *Kampf*, I, 68, 180, 236.

(2) Schöler, *Kritik d. wissensch. Erk.*, 329, 350. Exner, *Untersuchung über die Lokalisation der Funktionen in der Grotzhirnrinde des Menschen*, 1881. Munk, *Die Funktionem der Grotzhirnrinde*², 1890. Surbled, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1897, 47. Peillaube, *La conscience des sensations. Compte rendu du Congrès cath. Frib.*, III, 1898, 477. *Ann. de phil. chrét.*, 1900, Abril. Soury, *Le système nerveux central*, 1900. Bunge, *Physiologie*, 1901.

principio substancial. Pues el mismo yo es el que se atribuye á sí mismo, como á idéntico sujeto de la conciencia, tanto la sensación corporal como el pensamiento puramente espiritual. Pues ora, con los tomistas, no se dé al espíritu ninguna relación inmediata con el espacio, ora, con los escotistas, se le atribuya la ocupación de un espacio, en ambos casos es preciso decir que obra en el espacio, que existe en un lugar, aun á riesgo de que sean tachados de materialismo los espiritualistas, puesto que éstos conciben el alma como «cosa pequeña» (Rehmke).

Tampoco puede encontrarse el alma en alguna substancia del cerebro, como, por ejemplo, en el *fósforo*, pues aunque se admitiese una dependencia de esta substancia, no se deduciría de aquí una relación causal, y menos una identidad. «Tales extravíos modernos, hoy enteramente inexplicables, de la especulación filosófico-natural, derivan de antiquísimas teorías filosóficas anteriores á la ciencia, y en atención á éstas, son algo más comprensibles. Así como los filósofos antiguos enseñaron que el «éter» no sólo es materia de los cuerpos celestes, á los cuales entonces se atribuía una vida divina, según la opinión del vulgo, sino también causa de sus movimientos, y que, como elemento propio de vida, entra, mediante la respiración, en los seres animados y en el hombre, así también la opinión de que el movimiento de la vida proviene de una materia vital determinada, como el fósforo, aparece como pobre y mal entendido residuo de una idea que, en su primitiva forma, no carecía de cierta grandiosidad y de verdad universal... Con respecto al fósforo como substancia de la vida y del espíritu, no debemos tampoco olvidar la excusa de que el planteamiento de esta hipótesis, que ahora nos parece tan insulsa, pertenece todavía al primer período de la ciencia natural, superado hace pocos decenios, en el cual, los movimientos que llamamos calor, luz y electricidad, figuraban aún, en las cabezas de maestros y discípulos, como materia, como materia imponderable».

«Los más eminentes conocedores de la naturaleza del

hombre confiesan con sincera franqueza que nuestra actual ciencia físico-química es enteramente incapaz de mostrarnos, ni siquiera en sus rasgos principales, el modo como las materias y fuerzas conocidas por nosotros en la substancia nerviosa, ó digamos, en general, en el protoplasma, puedan explicar los movimientos vitales, y menos aún los movimientos psíquicos más sencillos.» «En cuanto á la reflexión deliberativa, á la meditación (es decir, al pensamiento), es imposible, á mi juicio, hallarle conexión con los movimientos físicos (1)».

Lo que Schopenhauer, Büchner, Moleschott, Vogt y otros han afirmado respecto á que el cerebro segrega los pensamientos como los riñones la orina y el hígado la bilis, no ha sido nunca tomado en serio por los naturalistas formales. Las facultades psíquicas presuponen ciertos procesos fisiológicos simultáneos, pero de ningún modo se derivan de ellos. Las bebidas espirituosas obran sobre la conciencia estimulándola ó debilitándola; ciertos venenos (cloroformo, morfina, gas alegrante, óxido de carbono) privan casi repentinamente de la conciencia; toda la constitución corporal influye en la voluntad y en el entendimiento; pero ¿cómo podrían derivarse los fenómenos psíquicos de las funciones cerebrales fisiológicas efectuadas por estos medios? A su vez, el alma influye también en el cuerpo. No sólo en los movimientos libres y voluntarios, sino aun en la pura actividad del pensamiento, se manifiesta su influencia, porque también la actividad intelectual requiere esfuerzo y tensión, y causa cansancio y malestar. En las enfermedades, la fe, la confianza, es de influencia mayor que el mejor medicamento. La moderna «terapia de la sugestión» de los hipnotizadores, gana cada vez más partidarios entre los médicos.

Heráclito consideró el *fuego* como materia primitiva, á causa, según Aristóteles, de la movible y siempre flúida naturaleza del mismo, pero probablemente porque, conforme

(1) Ranke, *Der Mensch*, I, 509 (según Hoppe-Seyler). Eimer, *Entstehung*, I, 334. Schell, *Gott u. Geist*, II, 450. Baer cit. por Stölzle, *E. v. Baer*, 341.

á una hipótesis muy difundida en toda la antigüedad, el fuego que calienta aparece como principio original de la vida. Por esta causa ejerce el sol tan importante influencia en la procreación. El mismo Tyndall afirma, aun en nuestros días, que, no sólo las más toscas formas de la vida infusoria, no sólo las formas del caballo y del león, no sólo el delicado mecanismo del cuerpo del hombre, sino el espíritu mismo, la sensación, la inteligencia, la voluntad, estuvieron un día latentes en una nube incandescente. Tomada en sentido simbólico, tal idea podría representarnos, por modo figurado sensible, el origen en una región superior de la vida, del pensar y del querer; pero tomada al pie de la letra, cambia la condición y la eficiencia concomitante con el principio. Como quiera que sea, estos símbolos indican algo mejor que el atribuir, con Eimer y otros, todo el crecimiento á los estímulos, y el derivar de estímulos continuados, y con dirección determinada, caminos de acción determinados y análisis de especie (refleja) completamente determinada, como también el hacer nacer de esto los nervios, y hacer proceder la sensación y la voluntad, como propiedades heredadas y transmitidas por herencia, de los aparatos almacenadores de estímulos.

15. **Alma y cerebro.**—El *cerebro*, en combinación con todo el sistema nervioso, debe servir sólo como *órgano;* pero indudablemente como órgano necesario del alma. Así como el que toca un instrumento, no puede sin él ejercitar su arte, aunque sea un artista consumado, tampoco el alma puede funcionar cuando le falta el órgano corpóreo ó no está convenientemente dispuesto. La vida del alma, en el animal y en el hombre, corresponde á la estructura cerebral; ambos pierden el recto sentido cuando se lesiona el cerebro, pero de esto nada se deduce en favor de la identidad del alma y del cerebro. Tampoco el artista con un instrumento malo podrá ejercitar su arte tan bien como con uno bueno (1). Existe un *paralelismo* entre el grado

(1) Véase San Greg. Nis., *De opif.*, c. 12.

de perfección del cerebro y la inteligencia, entre la organización física y la actividad intelectual, entre el trabajo del cerebro y el del alma. Según la organización del cuerpo, así es más ó menos perfecta la actividad del principio vital.

Esto no sólo se muestra en diferentes individuos (Helmholtz), sino también en un mismo individuo en *diferentes edades de la vida.* En general, el cerebro con la inteligencia alcanzan su mayor desarrollo entre los 30 y los 40 años, y desde aquí decrece de una manera progresiva. Con todo, es difícil encontrar en el cerebro tal diferencia que explique la diferencia de inteligencia, no ya en las distintas edades, pero ni aun entre el niño y el hombre. Esta regla general tiene muchas excepciones. Hay niños precoces y viejos de vivaz inteligencia. Muchos de los hombres más afamados en el arte y en la ciencia (Platón, Sófocles, Miguel Angel, Tiziano, Voltaire, Franklin, Newton, Kant, Goethe, Alejandro de Humboldt) conservaron su frescura intelectual y corporal hasta la edad más avanzada (1). Precisamente las personas de las clases más instruídas conservan frecuentemente hasta la vejez la completa fuerza de sus facultades intelectuales: «El cerebro de tales personas —como observa Gratiolet—se mantiene en un estado juvenil, y pierde poco ó nada del peso que tenía en el estado de su mayor desarrollo (2).»

El mismo Bastián dice: «De los hechos citados parece inferirse claramente que no existe conexión necesaria é inalterable entre la inteligencia del ser humano y el simple volumen ó peso de su cerebro. Hemos visto que personas de juicio perturbado pueden á veces poseer un cerebro muy grande, y que en muchas personas enteramente vulgares, que no están enfermas ni poseen defectos innatos, puede ser el cráneo muy grande y muy pesado. En cambio, ha habido hombres de facultades intelectuales

---

(1) San Jerón., *Ep.* 51 *ad Nepot.*, 3. Asimismo, Humboldt, *Kosmos*, II, 222. Schneider, *Das andere Leben*⁶, 1901, 260. Véase también León XIII.

(2) Bastián, *Das Gehirn*, II, 25.

muy desarrolladas, que gozaron de fama europea, y, á pesar de ello, sus cerebros excedieron muy poco, ó quizás no alcanzaron, el peso medio de los cerebros masculinos de las razas incultas, que es de 49 onzas (1390 g.). De aquí resulta que un cráneo de pequeñas dimensiones, perfectamente constituído, puede ser más productivo que algunos grandes cuya estructura interior sea defectuosa por cualquier motivo[1]» «... Pero si se pregunta si el número de cerebros macrocefálicos en las personas de elevada inteligencia es mayor que entre las de inteligencia escasa, ha de contestarse en sentido afirmativo, y sólo en este sentido puede deducirse... la superioridad de un estado ó de una raza de hombres.» «Aun tales hechos (en el séptimo año 5/6 del peso máximo) pueden citarse como prueba de cuán poca importancia relativamente tiene el tamaño ó el peso en sí ó por sí respecto del grado de inteligencia del que lo posee, si á la vez no se estiman de consuno el relativo desarrollo de la substancia gris, como también la perfección del delicado desarrollo interior del órgano.»

16. **Localización de las facultades.**—Aunque se consiga en parte, como ya se ha mencionado, encontrar el sitio correspondiente de *algunas facultades intelectuales* en determinadas partes del cerebro y de sus circunvoluciones, con esto sólo se prueba la existencia de una dependencia general entre ellas. La incapacidad de ciertos impedidos para hablar, escribir ó leer (afasia, agrafia ó afemia), denota la existencia de centros nerviosos para cada actividad en particular. Pero aun estos «exactísimos y clarísimos resultados de la ciencia psico-fisiológica», se refieren únicamente á la conexión entre los órganos ejecutorios y el espíritu ordenador, como lo demuestra la sugestión, mediante la cual el hipnotizador reemplaza á la voluntad. Los dos hemisferios del cerebro están en relación muy próxima con la facultad imaginativa por medio de centros perceptivos; esto no obstante, es combatida enérgicamen-

(1) Bastián, II, 28, 40, 41, 45.

te la localización de las facultades propiamente intelectuales, en el concepto de la frenología de Gall (1).

Para no salir de la precedente comparación, á nadie se le ocurrirá que las cuerdas, por sí solas, ejecuten un trozo musical, si bien éstas, pulsadas como es debido, pueden producir todos los sonidos en particular. La doctrina de la energía específica sensitiva está cada vez más limitada. Pero aunque los nervios de los cinco sentidos reaccionen individualmente por estímulos específicos, no experimentan la sensación específica mientras no son movidos por el alma. En general, se podrá decir: Puesto que la conciencia de las impresiones nerviosas es un acto intensivo, no puede ser producida sólo por impresiones espaciales. En toda excitación tiene que existir una *determinación paralela característica*, que corresponda exclusivamente al punto en el cual el estímulo encuentra la superficie impresionable del órgano del sentido, determinación que sería muy diferente si el tal estímulo hubiera tocado en otro lugar del órgano. No es permitido confundir el paralelismo fisiológico y el anatómico.

17. Organos del alma.—La idea de los *órganos del alma* puede considerarse en sí como «vacía de pensamiento» y nociva á nuestro conocimiento de la vida intelectual; pero no es tal sino cuando se considera tal idea á la manera cartesiana. Sería insensato el buscar el artífice dentro de la máquina; pero no lo sería menos el identificarlo con ella. El materialismo tiene al menos la claridad de que considera como actor al cerebro, y el pensar, el sentir y el querer como las operaciones inmediatas de tal actor.—«Enten-

---

(1) *Ann. de phil. chrét.*, 1886, I, 326; 1887, 29; 1891, I, 222. *Revue des Deux Mondes*, II, 1888, 527. Schaaffhausen, *Anthrop. Stud.*, 480. Lotze, *Mikrok.*, I, 347, 354. Wundt, *Menschen und Tierseele*, 487; *Physiol. Psychol*, I, 208. Ulrici, *Gott u. d. Nat.*, 300. Bastian, *Das Gehirn*, II, 198, 293. Ranke, *Der Mensch*, I, 546. Sobre el hipnotismo, véase *Nat. u. Offenb.*, 1890, 65. Haas, *Hypnotismus u. Suggestion*, 1894. Kreyher, *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens u. die biblischen Wunder*, I, 1880, 215. *Philos. Jahrb.*, 1896, cuad. 1-2. *Nat. u. Offenb.*, 1897, cuad. 11-12. Schütz, *Der Hypnotismus, eine naturwissenschaftliche Studie*, 1897. Lescoeur, *La science et les faits surnaturels contemporains*, 1900.

demos esta sencilla relación» (Lotze); pero en cuanto á la comprensión de la cosa, esto es, en lo referente al proceso *intelectual*, no se adelanta con esto un solo paso. «Tanto la conciencia como los procesos cerebrales que la acompañan, no confinan lo más mínimo entre sí, sino que, considerados á la luz de la ciencia natural, son funciones en sí inequiparables, que están en relación de coexistencia inmutable.» (Wundt). «Nosotros conocemos con el alma, mediante los sentidos», dice Platón. Hoy no se ha conseguido mucho más.

Con esto ni aun siquiera puede explicarse la *unidad de la conciencia.* Pues esta unidad, que resulta de la actividad de gran parte de las secciones de ambos hemisferios, ora sean sensorias, ora adscritas á los actos de querer y entender, es tanto más notable, cuanto la forma, perceptible á simple vista, de las numerosas circunvoluciones correspondientes, para no hablar de su estructura microscópica, ni siquiera muestra una simetría perfecta. Ambos hemisferios se proveen de sangre con independencia y separadamente, y pueden tener una actividad molecular desemejante. «Aunque nos es difícil comprender—dice Bastián—cómo puede obrar así un doble mecanismo de esta clase, como obra efectivamente, para conducir á una conciencia única, ó para poner por obra los procesos de una personalidad simple en el pensar y el querer, de los hechos de nuestra conciencia podemos obtener la convicción de que es realmente así» [1]. Pero con esto se concede que la conciencia en general, y la unidad de la conciencia en especial, es inconcebible fisiológicamente. La Fisiología sin la Psicología conduciría á un resultado contradictorio.

Las *partes individuales del cerebro* pueden substituirse en sus funciones: Si por un ataque de apoplegía se paraliza la parte izquierda del cerebro, y por este motivo se impide la facultad de hablar y el movimiento de la otra parte del cuerpo, no pocas veces se logra trasladar poco á poco estas funciones á las partes circunvecinas de la otra

(1) *Das Gehirn*, II, 162.

mitad del cerebro, ó, en general, á la parte sana, y, por lo menos, se obtiene una curación parcial. En estos casos, como en los fenómenos de la pérdida aparente de la conciencia por efecto de la consunción de la corteza encefálica, parece que la causa reside en que el órgano central psíquico defectuoso ó degenerado, adquiere la capacidad de producir, mediante la atención, aquellas excitaciones corpóreas que son necesarias para la duración del estado consciente. Sin los fenómenos motores resueltos por la atención, la conciencia adquiriría corta duración y poca intensidad [1]. En los animales no se encuentra la hemiplegia (parálisis de una parte).

18. **Perturbaciones del entendimiento.**—Pero indudablemente la *conciencia de uno mismo* no está ligada á una determinada parte del cerebro, pues se extingue cuando ocurre alguna perturbación en una cualquiera de sus partes. Por consiguiente, está sobre las partes. Es verdad que las alucinaciones, las perturbaciones intelectuales, que suelen considerarse como *ideas fijas*, podrían ser producidas por la influencia reguladora de algunas partes (sensaciones comunes patológicas, hiperestesia ó anestesia de la epidermis); pero ha de tenerse presente que aquéllas aparecen como fenómenos morbosos que están en conexión con todo el proceso del pensar ó con la actividad de la voluntad. Una serie continua de percepciones deficientes en la misma dirección, causan en el espíritu una serie semejante de juicios erróneos, que acaban por quitar la facultad de formar un juicio exacto en aquel orden determinado, mientras que la conciencia puede ser normal en otra dirección. De aquí proviene que algunas veces una idea fija se remedie con una percepción repentina opuesta. Pero lo mismo que en la percepción, puede hallarse la causa en una reproducción defectuosa de las ideas, de la memoria, etc., á consecuencia de un defecto del cerebro. También el *abuso de la voluntad* y las pasiones ejercen impor-

(1) Wolff, *Bewusstsein*, 63, 71.

tante influencia en la conciencia. Como por este medio pueden operarse estados morbosos del cerebro, nacen determinadas ideas fijas, por ejemplo, la megalomanía, la ebriomanía, ó, generalmente, el estado moral é intelectual degenera más y más hasta llegar á un estado semianimal. Se supone que el 50 °/₀ de las enfermedades del alma tienen su causa en las pasiones violentas.

También sobre esto esparcen alguna luz las investigaciones sobre el *hipnotismo*. Por medio de la sugestión, pueden provocarse y dirigirse sueños, especialmente en sonámbulos é histéricos. Pueden producirse alucinaciones, y así, por medio de explicaciones alegóricas, se conduce á los niños á falsas ideas. Se habla, pues, hoy hasta de cauterios sugestivos, de sugestivos vejigatorios. Ciertos extraños procesos morbosos y los singulares fenómenos de los estigmatizados, podrían tener su causa en este orden de cosas, porque el sentimiento religioso da lugar á una exaltación de la actividad (1). En la manía del suicido se observa en la persona enferma como un doble yo, de los cuales el uno impulsa al otro al suicidio. En el sonambulismo (espiritismo) pueden distinguirse dos conciencias simultáneas y separadas. El sonámbulo puede hablar y al mismo tiempo escribir una carta. Hay alteraciones morbosas que influyen en las fuerzas mentales; tales son las enfermedades de la voluntad y de la personalidad. La enfermedad de la voluntad puede existir aun sin ninguna perturbación intelectual. Es difícil determinar hasta qué punto la sobreexcitación de los movimientos del ánimo es causa ó consecuencia de la perturbación. «En verdad que aquélla, semejantemente á la alucinación, puede aumentar la perturbación, como, en general, los fenómenos derivados de enfermedades del espíritu tienen la propiedad fatal de ser á su vez causas influyentes de alteración morbosa» (Wundt) (2).

(1) Véase Kreyher, *Die mystischen Ersch.*, I, 63. *Revue de l'histoire des rell.*, I, 1894, 225. Lehmann, trae en su *Aberglaube und Zauberei*, 1898, 469, terribles ejemplos de actos sugestionados, por ejemplo, la violación de una joven ante una concurrencia.

(2) Posch, *Welträtsel*, I, 182. Lehmann, loc. cit., 523.

19. **Causas de ellas.**—No es tan fácil demostrar que todas las *enfermedades del espíritu* son *enfermedades del cerebro*, como ya sospecharon Hipócrates, Galeno y Aureliano, y trata de confirmar «la convicción de la actual psiquiatría, hoy científicamente educada.» La enfermedad del espíritu, que indudablemente está en conexión con el organismo, como toda la vida del espíritu, puede también provocar la enfermedad cerebral. En la locura incurable no muestra el cerebro en muchos casos ni la más pequeña anomalía, en tanto que en perturbaciones extraordinarias del mismo quedan ilesas las facultades intelectuales. Una conmoción cerebral por simple susto sin lesión exterior, puede ocasionar perturbaciones mentales (1); las dolencias nerviosas (neurosis) y las del espíritu (psicosis), la paranoia, la melancolía, etc., no ofrecen perturbaciones perceptibles en el cerebro.

Es sabido que, así como se heredan algunas propiedades intelectuales, también son *hereditarias* con frecuencia la enagenación mental y las dolencias mentales. Esto ocurre especialmente en aquellas propiedades del espíritu que tienen su fundamento en la organización cerebral; de suerte que, en general, podría creerse que todo acto está determinado por conexiones psíquicas (2). También se juzga el suicidio de distinta manera, cuando la autopsia deja ver alguna desorganización ó anormalidad del cerebro. Pero también hay excepciones en este derecho hereditario y en esta íntima conexión, ya que los hijos, sanos ó enfermos, no son del todo semejantes intelectualmente sus padres. Las excepciones son en esto más numerosas que la regla, y en vano se buscará la causa de esto en la organización del cerebro. En todas partes se muestra la

(1) Kreyher, loc. cit., 97, 219. Steude, *Christentum*, 160. Schneider, *Das andere Leben*, 264. Siemerling, *Kasuistischer Beitrag zur forensischen Beurteilung der traumatischen Epilepsie mit konsekutiver Geistesstörung*, 1895, 6. Schöler, *Krit. d. wissensch. Erk*, 449.

(2) Wundt, *Physiol. Psychol.*, II, 378. Véase Sto. Tom., *S. th.*, 1, 2; q. 51; a. 1. Bossuet, *Connaiss.*, 3, 19. Janet, *Revue des Deux Mondes*, II, 1888, 525, 538. Hagemann, *Ueber Sinnestäuschungen: Nat. u. Offenb.*, 1890, 1.

íntima acción recíproca entre el espíritu y el órgano del pensamiento; pero en ninguna se encuentra la razón para afirmar la identidad de ambos. No raras veces reaparece la conciencia en los enfermos mentales, y aun en los atontados, momentos *antes de la muerte*. En aquel instante, se reproducen con frecuencia recuerdos de épocas remotas de la vida. En la sociedad biológica de París, comunicó el Dr. Féré (1889), que estaba demostrado por la experiencia, que el moribundo, en sus últimos instantes, recuerda los acontecimientos principales de su vida (1). Brown Sequard observó además que ciertas personas que durante largos años estuvieron completamente paralizadas, á consecuencia de graves dolencias cerebrales, recobraron de pronto, por una conmoción repentina, la sensibilidad, el movimiento y la inteligencia.

Los *evolucionistas* tratan de atribuir las enfermedades mentales á influencias heredadas del mundo exterior sobre el cerebro, en oposición á la herencia determinada por disposiciones germinales. «Puesto que las enfermedades mentales tienen su asiento en el cerebro, los primeros antepasados del hombre debieron adquirir el cerebro mismo gracias á relaciones con el mundo exterior; por tanto, sólo estas relaciones pueden engendrar en él tales enfermedades.» «La facultad intelectual es una herencia y las enfermedades mentales son enfermedades de relación.» Hay que tener presente el atavismo; la disposición se trasmite por generación, pero sólo en casos raros la enfermedad efectiva; es muy rara la misma enfermedad en ascendientes y descendientes (2). Mediante estas restricciones, queda suficientemente demostrado que no se da ninguna explicación rigurosamente fisiológica. En todos los casos se trata de alteraciones en el organismo, que impiden más ó menos la actividad normal del espíritu. Imágenes establemente falsas conducen á alucinaciones estables y á ideas fijas, que

(1) Véase Tert., *De an.*, 93. Du Prel, *Geschichte der Mystik*, 1885, 54, 77, 168, 314, 335, 522; *Die Entdeckung der Seele*, 1894, 43.
(2) Eimer, *Entstehung*, I, 205, 209.

se complacen gustosas en el contraste. En las enfermedades mentales, las más abundantes son las alucinaciones del oído y de la vista (el diablo azul en el delirio de los bebedores). También el gusto y el olfato son interesados por simpatía. «Los sentidos se muestran como abundante manantial de falsas apariencias, ilusiones y alucinaciones, tanto en el hombre sano como en el enfermo.»

20. Sueños.—Estas observaciones hallan confirmación también en los *ensueños*, que se atribuyen frecuentemente á la mayor actividad del espíritu mientras se duerme. Pero más bien tienen por causa un alto, un descanso de la inteligencia, un predominio de la actividad vegetativa (ganglios, nervio simpático). El sueño, como sirve generalmente para reparar las fuerzas psíquicas, restaura en especial las del cerebro. Así se explica que algunas circunstancias exteriores, como la nutrición, la digestión, la postura del cuerpo, las precedentes ocupaciones intelectuales ó corporales, y otras, ejerzan tan gran influencia en los ensueños (1). Algunos estados especiales morbosos producen con frecuencia ensueños determinados, de suerte que la opinión de que el enfermo conoce algunas veces la verdadera índole de su enfermedad durante el sueño, no debe rechazarse indeliberadamente. Aun en los sanos se observa de cuando en cuando un sorprendente presentimiento de acontecimientos futuros. En los estados anormales hipnóticos, acompañados de cierta perspicacia y de visiones de cosas lejanas, aparece más intensa la exaltación de la vida intelectual (2). La adivinación, según Platón, es tanto más segura cuanto más desaparece la individuali-

(1) San Greg. Nis., *De opif.*, c. 13. Stolz, *Witterungen der Seele* ², 1872, 402. Wundt, *Menschen und Tierseele*, 350. Riehl, *Kritiz.*, II, 2, 130. Contra un sueño sin sueños, véase Tertuliano, Descartes, Kant, cit. por Esser: *Seelenlehre Tertullians*, 135. En cuanto á las relaciones de algunas partes del cerebro con otras partes del cuerpo, y como sujeto de determinados conceptos y aun ideas religiosas concebidas mediante los sueños, véase Gehrmann, *Korper, Gehirn, Seele, Gott*, 1893.

(2) Du Prel, *Gesch. d. Myst.*, 132, 160, 222; *Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften*, 1894, 87. Weinel, *Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter*, 1899, 173.

dad, especialmente en el sueño y en la enfermedad. Por eso los moribundos tienen el espíritu profético, como Sócrates dice de sí mismo [1].

La *alucinación* en el sueño nace de que la imaginación sigue despierta cuando se duerme, y de que los efectos (alucinatorios) se asemejan á las percepciones verdaderas, y excitan el espíritu á la actividad correspondiente. Pero así como la facultad de pensar se detiene durante el sueño, se suspende el raciocinio y cesa el dominio de la voluntad sobre las ideas y los sentimientos; así la ejecución no corresponde á las ideas. Presagios desagradables y peligros terribles aparentes sobrecogen al alma con plena claridad y verdad, pero no pueden poner en movimiento la fuerza intelectual ni dar impulso alguno á la voluntad (¿contrastre entre el cerebro y el cerebelo?) [2]; así, pues, parece imposible huir del peligro ó emplear los medios necesarios para la defensa. Por esta causa, nace tal angustia, que el hombre despierta del sueño; entonces recobra la conciencia y conoce la alucinación. Mas ya el solo hecho de que el hombre, en el estado de vigilia, reconoce que ha sido alucinado por el ensueño, demuestra que la conciencia queda en segundo término durante el sueño, porque falta la relación con el mundo exterior, y la actividad del cerebro está disminuída; pero no por ello queda suprimida, ni reducida únicamente á una función del cerebro. La mente, que jamás puede cesar enteramente de ser activa, dura más que la interrupción temporal, y después de ella, recobra su habitual actividad. Los pensamientos que ocupaban el espíritu antes de coger el sueño, reaparecen, por lo regular, con gran viveza al despertar, y no pocas veces son más claros y precisos que la víspera. Las ideas están maduradas para resoluciones fijas, y aun el genio del arte encuentra en el sueño las inspiraciones más sublimes.

21. La libertad de la voluntad.—Más aún que la in-

(1) Platón, *Apol.*, 30. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, 1879, 52.
(2) Schopenhauer, *Werke*, IV, 277.

teligencia, la facultad apetitiva y el *libre albedrío* atestiguan la independencia relativa entre el alma inmaterial y espiritual y el cuerpo [1]; pues la voluntad, como primitivo hecho de la vida del alma, es el principio de la actualidad en el terreno metafísico, intelectual y moral. No sólo eleva sobre la inmóvil substancialidad, sino que arrebata el espíritu á las elevadísimas regiones de las ideas y de los fines. A diferencia del instinto animal, la facultad volitiva del hombre muestra tal ilimitación de objetos, que se extiende desde lo más elevado á lo más bajo, desde lo más sublime á lo más vulgar, con tal que se ofrezca bajo el aspecto del bien. En tanto que el animal sólo apetece deleites sensuales, y tiene por único fin el bienestar orgánico, el anhelo del hombre se remonta por encima de lo sensible, de lo terreno. El hombre ansía la verdad y la virtud, los bienes y delicias espirituales, y se complace en su aspiración á lo verdadero, á lo bello y á lo bueno. El supremo placer es el progreso en la investigación de los dominios del espíritu. Pitágoras ofreció en sacrificio una hecatombe por la invención de su teorema; Lessing prefería la investigación de la verdad á la posesión de la verdad. Pero si á la inclinación natural del hombre se le agrega la fe religiosa, se desarrolla un cuadro tan sublime de la vida intelectual y moral, de meditación é investigación de la verdad, de heroísmo y de martirio, que todo lo material y terrenal parece quedar desvanecido. ¿Cómo sería posible que una fuerza material pudiese dar origen á tales efectos suprasensibles?

La facultad apetitiva y la voluntad obran también *en el cuerpo*, el cual se resiente de los estados psíquicos. «El alma, aunque está en el cuerpo, siente ella sola aflicciones, y se apena por causas invisibles, aunque el cuerpo queda sano y salvo [2].» Pero comunica su estado al cuerpo. La sensación y la voluntad están íntimamente enlazadas.

(1) Véase Longino contra los estóicos, citado por Eus., *Praep. ev.*, 15, 22, 40, 55.

(2) San Agus., *De civ. Dei*, 2.

De la voluntad parte el primer impulso, el empuje. Aunque, como tal, no es puramente el motor directo de los movimientos nerviosos y musculares, el movimiento cerebral, ligado á ella por leyes naturales, determina el movimiento nervioso y muscular correspondiente; así, pues, la potencia psíquica no provoca inmediatamente el movimiento físico [1]. Si la *espontaneidad* pertenece á la vida en general, todavía es más propia de la voluntad.

Así como el hombre, por la unidad de su conciencia, adquiere noción de la unidad y simplicidad del alma, en oposición á todo lo *compuesto*, así también, por su libre albedrío, se pone en oposición con todo lo mecánico, material, instintivo y pasional. La voluntad domina aun á la inteligencia. Un acto cognoscitivo, falto de sentimiento, jamás tiene la virtud de poner en movimiento la voluntad. Las condiciones verdaderas requeridas para ponerla en acción, son la idea y el sentimiento unido á la idea. El sentimiento especialmente, con su cualidad y su intensidad, determina el querer, pero el acto consciente está ya determinado por la voluntad. Está en la mano del hombre no pensar en un objeto y, á consecuencia de esto, no querer el acto. Así como la voluntad se desarrolla primero en el niño, así es ella también decisiva en el conocimiento, tanto para el principio como para la dirección de éste. El pensar, en cuanto exige cierto esfuerzo, es ya un querer; por consiguiente, es ser activo y racional á la vez [2].

22. Estadística moral.—La *estadística moral* presume de haber descubierto cierta ley natural de los actos morales, para demostrar con cifras lo que ya Celso afirmó, esto es, que el mal, respecto al número, permanece siempre el mismo [3]. Pero también hoy se podría contestar en

(1) E. Fischer, *Erkenntnislehre*, 464. Wundt, *Menschen u. Tierseele*, II, 205. Gutberlet, *Kampf*, II, 376. Offner, *Die Willensfreiheit*, 1903, 10.

(2) Pressensé, *Erk.*, 77. Bossuet, *Connais.*, 3, 17. Wundt, *Philos. Stud.*, I, 337. Lotze, *Mikrok.*, I, 286.

(3) Orig., *C. Cels.*, 4, 63. Quetelet, *Physique sociale*, 1836. Drobisch, *Die Moralstatistik und die menschliche Willensfreiheit*, 1867. Rümelin, *Reden und Aufsätze*, I, 1875, 1, 370. Oettingen, *Die Moralstatistik in ihrer Be-*

cierto sentido, con Orígenes, que, por lo contrario, podría comprobarse un incremento en la maldad. Verdad es que se observa cierta regularidad y constancia, una oscilación entre ciertos límites; pero gran parte de lo malo y de lo bueno, se sustrae al alcance de la estadística, la cual presume demasiado de combatir el indeterminismo y demostrar que el obrar humano depende en todo de leyes. La voluntad no es absolutamente libre ni absolutamente poderosa. Está enlazada á leyes que residen en el espíritu y limitada por las vallas de lo creado. La voluntad está inclinada al bien ó al mal, pero no está determinada hacia ningún lado; la regularidad aproximativa no excluye la libertad. Ella prueba únicamente que aun en los fenómenos que más dependen de influencias casuales y de resoluciones voluntarias, la ley del sabio legislador puede producir una regla sin anular la libertad de los individuos.

El hombre puede cambiar á placer sus designios y sus resoluciones, y de conformidad con el dicho «eso depende de la voluntad,» puede decidirse contra el mejor consejo; pero también, contra la inclinación natural, puede elevarse hasta el heroísmo más sublime. Ahora bien, esos actos libres é independientes, aun contra la naturaleza, esa libertad contra la necesidad, ese *dominio sobre el cuerpo*, sólo pueden ser efecto de una substancia inmaterial y espiritual, del alma. La voluntad no podría creerse libre, si no perteneciera á un principio inmaterial que tiene su actividad en sí mismo. Si el libre albedrío fuera sólo la «conciencia en nosotros, hecha posible por la constante identidad del yo, y arraigada por el sentimiento de la responsabilidad moral, de poder, en circunstancias completamente iguales, y por efecto de iguales motivos, obrar y querer diferentemente (en diversos puntos de la vida), y de no verse obligado á querer y obrar siempre del mismo modo [1],» no sería ex-

deutung für die Socialethik [3], 1822. Lange, *Gesch. des Materialismus*, II [2], 401. Liebmann, *Anal.*, 600; *Gedanken und Tatsachen*, 6; *Revue des Deux Mondes*, II, 1888, 59, 527. Por lo contrario, Gutberlet, *Nat. u. Offenb.*, 1886, 1, 97, 641; *Willensfreiheit*, 40. Véase arriba, pág. 81.

(1) Liebmann, *Anal.*, 601. Ollner, *Willensfreiheit*, 32.

plicado ni el hecho ni el principio. La identidad del yo y el sentimiento de responsabilidad pueden determinar esta conciencia sólo á condición de que ellos mismos sean cualitativamente diferentes de la materia. Así como la consecuencia segura de todo monismo mecánico es la negación de la libertad, del propio modo la consecuencia del reconocimiento de la libertad es el dualismo. Pero cuanto más se considera la conciencia moral, tanto en su dependencia como en su superioridad y dominio sobre la naturaleza, y cuanto más se procura explorarla en su misterioso laboratorio de la mente y del corazón, con más seguridad quedará uno persuadido de que el conjunto de toda realidad no puede representar el caos de un torbellino de acontecimientos, ciego y necesario siempre, en el cual nunca existe un lugar para el libre albedrío.

23. El alma no es una fuerza.—La libertad del querer habla de igual manera en contra de aquellos materialistas que, si bien no consideran el alma como materia, quieren que sea solamente una *fuerza*. La analogía con las fuerzas físicas ha predispuesto á muchos naturalistas contra la «fuerza vital,» porque no saben conciliar con la ley de la conservación de la energía esa fuerza, ese algo incomprensible, que produce un nuevo efecto fuera del nexo causal de la naturaleza. Esta objección, que no afecta á la fuerza vital, ó mejor, al principio de la vida, porque éste opera con las solas fuerzas naturales, tiene más justificación respecto á la voluntad. En efecto, el querer está tan realmente enlazado á una ley espiritual é ideal, que no puede ejecutar sus resoluciones sino por medio de órganos corporales; pero no tiene semejanza alguna con las fuerzas físicas y sus efectos. Toda *fuerza física* obra necesaria é invariablemente en una sola y determinada dirección, en igualdad de condiciones, produce siempre los mismos efectos, está sujeta á límites fijos en el tiempo y en el espacio, y nunca se manifiesta como un todo, como un individuo. La fuerza física es en sí una denotación de alguna propiedad de la materia que nos es desconocida, que se explica en una es-

pecie dada de movimiento, y cuantitativamente puede determinarse conforme á las leyes de la Mecánica, pero que no puede profundizarse en su esencia ni en su manera de obrar.

De todo lo dicho, sólo lo último se aplica al libre albedrío, el cual no es ponderable ni mensurable, y se substrae á todo cálculo humano, por cuanto no puede cambiarse con el capricho, y puede elevarse sobre todo lo tangible y material. Si, con todo, queremos llamarle fuerza, sólo puede justificarse en el sentido en que se habla de las diferentes potencias de la única alma, de la sensibilidad, de la imaginación, de la memoria, del entendimiento. Todas ellas juntas representan, bajo distintos aspectos, la misma substancia inmaterial y espiritual, en sus varias manifestaciones, pero es preciso juzgarlas solamente según su índole espiritual, no según la analogía de las fuerzas naturales. El pensamiento, el querer humano, tiene sus leyes, pero éstas son leyes del espíritu, no leyes físicas, leyes de la libertad, no leyes de la necesidad. Su duración, como la de las leyes naturales, es ilimitada; pero, en cuanto leyes de la libertad, permiten un cambio en la regularidad, una constancia en la variabilidad, un progreso y un regreso en la vida del individuo y de la sociedad. Tienen un campo de acción completamente diferente del de la naturaleza y del organismo, el campo de los bienes espirituales, de las perfecciones espirituales; por tanto, son también fuerzas de otro principio, el cual influye en el organismo como forma independiente, y fija el fin y la dirección al todo. Las correlaciones entre ambos son argumento de la existencia de un principio más elevado, que determina y dirige al todo.

24. Principio de simplicidad y el de causalidad.— Es un modo de expresarse algo ingenuo el de Alejandro de Hales cuando dice que el alma es simple, pero que tiene diferentes potencias, por medio de las cuales se adapta al cuerpo, compuesto de diferentes elementos [1]; pero

(1) Pfeifer, *Die Kontroverse über das Beharren des Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart*, 1879, 15.

el *paralelismo* entre el cuerpo material y el alma inmaterial está muy bien expresado de ese modo. Según las leyes del empirismo, podría llegarse directamente así á una conclusión contraria. Los hechos del pensar y del acto moral existen, son incontestables. Pero hasta ahora no se ha conseguido referirlos empíricamente á un fundamento natural. Por lo contrario, los críticos más perspicaces confiesan que el resultado final de todos los esfuerzos para averiguar la naturaleza del alma, sus fuerzas y funciones, ha sido negativo. Cómo los movimientos materiales se cambian en fenómenos psíquicos y espirituales, cómo nace la observación y conciencia de uno mismo, es cosa que se considera perfectamente incomprensible. La negación de la inmaterialidad del alma choca, por tanto, contra el principio de la simplicidad, de la armonía, de la causalidad, de la conservación de la fuerza. No que el alma produzca por sí misma fuerza y energía, sino que da impulso á la aplicación de las fuerzas, aplicación que permanece alejada de la dirección de ellas, mientras que, en cualquier otro caso, sólo lo análogo obra sobre lo análogo.

Por consiguiente, el alma, por muy estrechamente que esté unida al cuerpo, por muy eficaz que sea su intervención en la naturaleza, no es una fuerza física, no es nada material; siempre propende á remontarse más sobre lo material. San Agustín enumera siete grados: principio vital, percepción sensible, arte y ciencia, vida moral y religiosa en oposición al propio cuerpo y al mundo, conservación de la pureza y virtud adquiridas, inclinación á Dios, liberación de toda codicia, contemplación de la verdad, de la altísima verdad en Dios, único que es más grande que el alma, y, por tanto, el fin de ella (1).

25. Misteriosa unión del alma y el cuerpo.—Si, esto no obstante, queda aún mucho misterioso, la razón está en el ser de la cosa misma, porque la unidad orgánica de dos diferentes realidades como alma y cuerpo, no puede

(1) *De quant. an.*, c. 24. Bossuet, *Connaiss.*, 3, 22.

examinarse con el microscopio ni con la química. La experiencia interna y la externa prueban que para la explicación de esto no basta ni la identidad, ni la separación de ambas partes integrantes; apenas dan una vaga idea de aquello en lo cual consiste la unidad orgánica. Por este motivo, observa Gregorio de Nissa: «¿Quién ha conocido el espíritu del Señor?, dice el Apóstol. Y yo añado: ¿Quién ha comprendido su propio espíritu? Los que creen que pueden comprender la naturaleza de Dios, digan si se han conocido á sí mismos, si han conocido la naturaleza de su propio espíritu... Así como Dios es incomprensible, también lo es su imagen.»

Pero que, por esto, sea más conveniente declarar indemostrable la espiritualidad del alma, como hecho simple y evidente, es muy dudoso. Cierto que en vano se luchará contra los que niegan los principios; pero conviene demostrar la fragilidad de sus objeciones. Los argumentos ordinarios, á saber, consecuencia deducida de la actividad intelectual, diversidad entre los fenómenos corpóreos y los anímicos, identidad de conciencia frente al cambio de materia y necesidad de la atención para la percepción de los sentidos, si se quisiera derivarlos de la índole espiritual del alma, conducirían á puras falacias [1]; pero como fenómenos reales, sirven de fundamento para el conocimiento de las causas eficientes.

II. Inmortalidad del alma

26. Inmortalidad del alma.—La creencia en la inmortalidad del alma, como, en general, la religión, es un *patrimonio común de los hombres* de todos los países y de todos los tiempos, y constituye el fundamento necesario de toda religión. Sin la creencia en la inmortalidad

(1) Ducquesnoy, *Ann. de phil. chrét.*, II (1888), 247. Surbled., *Science cath.*, 1890, n. 12; 1891, n. 1. S. Greg. Nis., *De opif.*, c. 11. S. Ag., *De Trin.*, 13, 9. V. Wolff, *Das Bewutstsein*, 372. Pesch, *Welträtsel*, 1, 766. Bernies *Spiritualité et immortalité de l'âme*, 1903.

personal, la religión es seguramente como una bóveda que sólo se apoya en *un* pilar, como un puente que se hunde en un abismo [1]. La esperanza en un más allá mejor, es la prenda más preciosa que proporciona al hombre la fe en Dios. «Nadie duda—dice San Agustín—que quien busca la verdadera religión, cree ya que el alma, á cuyo bien está ordenada toda religión, es inmortal, ó precisamente quiere encontrar esta inmortalidad en la religión.—Toda religión existe á causa del alma». «Esta doctrina es lo más importante que tenemos que demostrar; no sólo de cuanto egregiamente los griegos dijeron respecto de ella, sino también de lo que hemos aprendido de Dios.»

27. Demostración histórica.—Ni siquiera en los pueblos de *ínfimo grado* religioso, falta completamente la fe en la inmortalidad. Todos los pueblos de todos los países han admitido, aunque en las más diversas formas, un espíritu humano diferente del cuerpo, espíritu que sobrevive á la muerte; y las pocas excepciones (Vedas en Ceilán, los dravidianos, los negros australianos) todavía esperan confirmación. Aun los hombres de la edad de la piedra, los contemporáneos del oso de las cavernas, de los que se debería creer que los afanes de esta vida absorbieron toda su atención, en su solicitud por los muertos evidenciaron el innato impulso á la inmortalidad. La *Antropología prehistórica*, en la forma misma de enterramientos de los pueblos antiguos más diversos, ha descubierto un pensamiento religioso. Pues la posición del cadáver, á semejanza del feto, con la cabeza hacia oriente (mediodía) y con los pies hacia occidente (norte), ó puesto en la actitud de descanso propia del que ha sido sorprendido por la muerte en la misma posición en que se acomodaba junto á su hogar, ó bien orientado hacia norte y sur, tendido sobre el costado derecho, de manera que el cráneo, que descansaba en la palma de la mano derecha, estuviese dirigido

(1) M. Müller, *Essays*, I, 46; II, 264. Kant, *Religion*, 1794, 187. Clem., *Recogn.*, 3, 42. M. Cano, *Loci th.*, 12, 13.

hacia el este, permite reconocer el respeto á la inmortalidad [1]. La trepanación del cráneo en la época neolítica, comprobada con frecuencia en recientes observaciones, debe considerarse como iniciación religiosa de los niños [2]. «Aquí creo yo—dice Quinet—haber dado con la piedra angular sobre la que descansan todas las cosas divinas y humanas. Según este principio, se comprende fácilmente todo lo demás.»

Así, pues, esta *demostración histórica* es un hecho muy significativo. Ya Cicerón escribía que era su intención, al tratar de la inmortalidad del alma, servirse de los mejores autores, y sobre todo, recurrir á la más remota antigüedad, la cual, como más próxima á la fuente y al origen divino, había conocido mejor la verdad. De esto se deduce que toda la antigüedad, que todos los pueblos sin excepción, creyeron en la inmortalidad, y dieron pruebas de tal creencia con su esperanza del premio y del castigo póstumo, lo cual está confirmado por la remotísima y universal costumbre de los enterramientos y las solicitudes por las cosas después de ultratumba [3].

Esta fe, atestiguada por toda la antigüedad, por todos los pueblos, por la conciencia moral de todas las gentes, parecía á los antiguos cosa tan evidente, que se tenía por imposible negarla en serio. «¿Habrá algún mortal de sano entendimiento que diga que con los cuerpos terrenales, se aniquilan también las almas? Yo creo imposible hallar ni uno»—observa Cirilo de Alejandría.—Cuando Atanasio

---

(1) Peschel, *Völkerkunde*, 270. Schneider, *Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker*, 1870. Knabenbauer, *Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele*, 1878. Fell, *Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet*, 1892, 109. Schneider, *Naturvölker*, II, 375. *Religion der afrikanischen Naturvölker*, 108. *Das andere Leben*, 107. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen* [2], 1898. Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 173, 408 (*Quinet*). *Les découvertes prehisthoriques: Science anthrop.*, 1893, 767. *Jahrb. d. Naturw.*, 1889, 371; 1890, 447. Ranke, *Der Mensch*, II, 510, 565, 613. Ratsel, *Völkerk.*, I, 302, 355; 429. *Globus*, 1902, 245.

(2) *Korrespondenzblatt für Anthrop.*, 1889, n. 10, 188. Güttler, *Wissen und Glauben*, 188. Nadaillac, *Les déc.*, 767.

(3) Cicerón., *Tuscul.*, 1, 12, 26; 17, 30.

opina que, á causa del pecado, las almas se hacen enteramente afines á los cuerpos y pierden el conocimiento de Dios y de sí mismas, y trata después de persuadir que el alma no es la misma cosa que el cuerpo, para deducir un argumento convincente de la diferencia entre Dios y el mundo, presupone con esto la clara idea cristiana de la diferencia entre el alma y el cuerpo. De la adoración de los ídolos sin alma, dedujo que los idólatras admiten almas no dotadas de razón; de la negación del verdadero Dios, argüía la negación del alma racional, porque, de lo contrario, el conocimiento de Dios, conocimiento que palpita en el fondo del alma humana, hubiera debido conducir necesariamente á El. (1)

28. Dudas sobre este punto.—A pesar de esto, la *duda* se ha alzado en todo tiempo contra la demostración histórica, ora impugnando la supuesta universalidad de esta creencia, ora no atribuyéndole, por su mucha difusión, el valor de un argumento apodíctico de la verdad (2). A esto puede responderse, en primer lugar, con el argumento que antes empleamos contra el ateísmo, pues la negación de Dios y la negación de la inmortalidad se implican mutuamente, ya qun ambas tienen también los mismos fundamentos é idénticos motivos. La creencia en la inmortalidad entraña la conciencia de ciertos deberes que repugnan al hombre sensual. A la esperanza de la recompensa futura acompaña, en tono de amonestación, el temor del eterno castigo. Por eso la voluntad humana se deja desviar fácilmente de su camino y mueve en este sentido á la inteligencia. De cuánta importancia para la fe en la inmortalidad sea precisamente la conciencia moral, lo mostró Sócrates, que fué el primero en encarnar la Filosofía en este principio práctico. De los sabios antiguos, éste fué quizás el único que expresó categórica y bellamente la creencia en la inmortalidad. A todos los demás se les puede apli-

(1) Cir. Alej., *Opp.*, 10, 17. Möhler, *Athan.*, I, 150.

(2) Meltser, *Unsterblichkeit*, 55. Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele bewiesen aus dem höheren Erkennen oder Wollen*, 1900, 11.

car cuanto Cicerón hace decir al sirio Ferecides, maestro de Pitágoras, según la tradición, y primero que enseñó la doctrina de la inmortalidad, esto es, que, á pesar de toda demostración, sobreviene siempre la duda. Píndaro parece haber sido el primero que expresó la esperanza en una inmortalidad llena de vida.

Aun en Aristóteles no está libre de toda duda esta fe. Nunca habla en la Etica de un más allá, ni de un culto en la Teología; por eso fué unánimemente acusado por los Padres como negador de la inmortalidad del alma [(1)]. El alma, según él, forma un algo del cuerpo. La pregunta de si puede sobrevivir separada, era para él la más vana curiosidad. Existe una unidad completa entre el alma y el principio vital, y cuanto más fuerte es este nudo, más difícil es desatarlo. La persistencia del entendimiento, venido del exterior (θύραθεν) á los cuerpos, es por sí, una vez perdido el sujeto de la memoria, siempre enigmática. La forma y el alma racional son difíciles de separar. Platón dice en el Fedón que, respecto á lo que sucede después de la muerte, es imposible, ó por lo menos muy difícil, averiguar la verdad; el creer en la inmortalidad expone al hombre á una hermosa ilusión, pero la esperanza es grande. En las Leyes observa que no se sabe nada de esto. Séneca está de acuerdo con Cicerón. Por esto los Padres no son muy amigos de los filósofos [(2)]. Pero otra cosa ocurría con el *pueblo*. Desde Lessing y Goethe se afirmó que no existía el dogma de la inmortalidad entre los griegos; pero el mundo, con el cual estaba Grecia en relación, desde Tracia, Italia y las Galias hasta Asia y Egipto, estaba lleno de fe en la inmortalidad, como lo proclaman en todas partes los monumentos sepulcrales. Los ornamentos griegos en las losas sepul-

(1) Eus., *Praep. ev.*, 15, 5, 3; 9, 6. Werner, *Gesch. d. apologet. Lit.*, I, 459; V. 38. Mach, *Notw. d. Offenb.*, 68, 89. *Ann. de phil. chrét.*, I (1887), 289, 387. Rolfes: *Jahrb. für Philos.*, 1894, 181, 355. *Die substantiale Form und der Begriff bei Aristoteles*, 1896, 100, 125. Gardaire: *La nature hum.*, 228. Piat, *Aristote*, 1903.

(2) Clem., *Recogn.*, 1, 1. Hermias, *Irrisio*, c. 12. Seudo-Just., *Coh.*, c. 6. Orig., *C. Cels.*, 3, 80.

crales ¿no deben ser atribuídos á que Homero, Hesiodo, Píndaro y Sófocles enseñaron la inmortalidad? (1)

Que la creencia en la inmortalidad fué universal y evidente, se muestra, en efecto, en las *solemnidades funerarias*, en el cuidado de los cadáveres. Un antiguo arqueólogo italiano (Bellori), decía: «Los antiguos representaban siempre la inmortalidad en sus sarcófagos.» Mejor podría decirse: «La inmortalidad ó la vida divina fué un asunto que el arte antiguo siempre trató infatigablemente.» Esto es aplicable especialmente á los griegos, porque su concepto de la vida emanaba de la inteligencia, cuya base era el amor, no, como en otros pueblos, la fuerza. Pero también las decoraciones de las tumbas muestran cierta semejanza con la palma, símbolo de la inmortalidad, en los sepulcros de los antiguos creyentes. Si los muertos pintados en las columnas funerarias griegas y etruscas tienen una corona de flores en la cabeza ó un frasco de aromas en la mano, ¿qué otra cosa puede simbolizar esto sino la fragancia de la vida venturosa? Indudablemente, es muy difícil abstraerse de todo lo material; por tanto, no es maravilla que numerosos pueblos antiguos y modernos se imaginen la vida futura triste, lóbrega, de conformidad con la tenebrosa sepultura, ó sensual y grosera, á imagen de la presente vida material.

Si es verdad que el miedo al castigo puede debilitar ó destruir en los *individuos* la fe en la inmortalidad, la conciencia moral y religiosa es, en cambio, la que mantiene en los *pueblos* esta fe. Mientras exista la conciencia, no podrá desarraigarse esta fe universal y perdurable. La pasión, la indigencia la perversión, pueden llevar multitudes enteras al pesimismo práctico; pero la conciencia moral universal reaccionará nuevamente en sentido contrario. Verdad es

(1) *Revue de l'hist. des religions*, I (1880), 5. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, III⁶, 737. Kaufmann, *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Romer nach den Sepulkralschriften*, 1897. Kirsch, *Die Akklamationen der altchristlichen Grabschriften*, 1897. Es extraño que Leclercq (*Rev. bénéd.*, 1901, 162), deduzca de las inscripciones que á los paganos era en general extraña la idea de la vida futura.

que, como para el ateísmo, se ha citado también, contra la fe en la inmortalidad, una sociedad religiosa que cuenta con centenares de millones de partidarios, el *budismo;* pero aunque los filósofos budistas predicaran el total aniquilamiento en el *nirvana*, es más que dudoso que el pueblo participe de esta creencia. Es realmente imposible que más de 400 millones de hombres se arrojen en brazos de este pesimismo. Pero no es menos cierto que el nihilismo de Buda ha sido sacado de manantiales posteriores. Sin el pensamiento en algo ulterior, apenas serían comprensibles los sacrificios de Buda y de sus discípulos en la abnegación y en la negación. El pueblo se imagina el nirvana como el paraíso de Mahoma, en el cual toda pena tiene fin y en el que domina completamente el placer sensual. En China, asiento principal del budismo, desempeña un papel importantísimo la fe en la inmortalidad. Se admite una comunicación plenamente consciente entre los vivos y los muertos y se enseña la recompensa después de la muerte [1]. Este contraste entre el pueblo y la Filosofía, oposición que se manifiesta con igual fuerza en todas las otras cosas religiosas y morales, puede apreciarse como indicio del *dote religioso natural* y de la *primitiva revelación.* La fe existe en todas partes antes é independientemente de toda especulación, pero estudiada parcialmente pierde su elemento moral.

29. La inmortalidad en el Antiguo Testamento.— Por cierto que aun el Antiguo Testamento parece que no enseña claramente la inmortalidad. En todas partes se habla de la recompensa, de la dicha terrenal, de la herencia temporal en la tierra de promisión, de la gloria exterior del pueblo de Israel [2]. La muerte aparece como destrucción de la vida, delante de la cual tiembla de espanto el alma. La tenebrosa existencia en el *scheol (Is.* XXXVIII, 11, 18 20. *Salm.* CXIII, 24; CXIV, 17) parece que hace todavía más triste el destino del hombre después de la muerte

(1) Happel, *Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte*, 1882, 20.

(2) Wellhausen, *Israelitische Geschichte*², 1895, 203.

(*Gén.*, XXXVII, 35; XLII, 38; XLIV, 29, 31) [1]. Los deístas, Voltaire, Kant y todos sus discípulos, los racionalistas del siglo pasado y del presente, y aun Schopenhauer, Strauss, Reuss, Wellhausen y otros críticos han negado la creencia en la inmortalidad del alma entre los hebreos. Recientemente ha sido objeto de debate dos veces en la Academia francesa. Derenbourg y Renán la combatieron, Halévy la defendió. Este último recordó las evocaciones (prohibidas) de los muertos y el valle de los hijos de Hinnom (gehenna), que para los rabinos y los cristianos era equivalente al infierno, porque servía de entrada al mundo subterráneo. Además, puede alegarse la evocación de Samuel y las tres resurrecciones de los muertos.

Pero hay más todavía. Aquellas promesas temporales, á las que se juntan otras religioso-morales (*Gén.*, XV, 1, 5, 6; XVIII, 25. *Lev.*, XXVI, 11, 12), tienen dos aspectos, porque fueron hechas por el Dios que habita en el cielo, sólo en cuya alianza hallan su paz los israelitas. La fe en un Dios ultraterreno tiene necesaria correlación con la creencia en la inmortalidad. La dicha temporal y eterna, la vida y la muerte, el premio y el castigo vienen del mismo Dios. Bajo uno de estos dos aspectos muestran estas promesas lo mundano, y bajo el otro, la dicha celestial. Aquél debía conquistar al hombre apegado á la carne para la ley divina, éste lo eleva desde lo material á lo suprasensible. Tras la letra y los sentidos carnales, se oculta el sentido superior, sentido que recordaron los Profetas repetidamente al pueblo, que con tanta frecuencia se extraviaba. Si en sus profecías mesiánicas matizaban de vivos colores la gloria del reino del Mesías y amenazaban con terrible juicio en este mundo, no olvidaban, en cambio, de exigir un nuevo espíritu y un corazón nuevo. La preparación del reino mesiánico era en la tierra la labor más sublime del pueblo de la Revelación [2]; pero mientras cum-

(1) Vigouroux, *Die Bibel*, III, 136. Kayser, *Theologie des Alten Testam.*, 1886, 144.

(2) Schell, *Dogm.*, III, 762. Charles, *A critical history of the Doctrine of*

plía esta misión en su peregrinación terrena, se preparaba la unión con Dios en el más allá. A fin de que el pueblo fuese dócil á Dios en su cooperación á la divina economía de la salvación, hubo que recurrir con frecuencia á promesas terrenales, y aun esto costó á Moisés y á sus sucesores no pocos esfuerzos. Otra cosa hubiera ocurrido si Moisés hubiera negado la inmortalidad, pero no lo hizo; por lo contrario, dejó intacta la idea popular acerca de este punto. La firme creencia en un Dios ultraterreno debía vivificar en todo momento la esperanza en la vida futura. El hombre, imagen de Dios, no podía caer en el total aniquilamiento, aunque la muerte alcanza inexorablemente á todos, como castigo del pecado (Henoch y Elías).

Esta convicción universal debe ser la clave que explique las expresiones figuradas en uso entre los semitas. Así, aun las promesas temporales, supuesto el fundamento de la fe en la inmortalidad, aparecen en su verdadera luz. Las esperanzas terrenales constituyen como la base tangible, sobre la cual la reacia mente de los judíos podía elevarse hasta lo sobrenatural; son como la vestidura sensible de las ideas de justicia y de misericordia divina. La meditación del Salmista acerca de la prosperidad del pecador, es guía para la fe en una justicia futura, en la supervivencia después de la muerte. La esperanza de los Patriarcas de reunirse con su pueblo y con sus padres y de encontrar paz y alegría en Jehová (*Gén.*, XV, 15; XXV, 8; XXXVII, 35; XLII, 38; XLIX, 32; *Ex.*, III, 6; *Is.*, XIV, 9), constituye el punto culminante de la fe israelita. El cuerpo volverá á la tierra, de la cual está tomado; pero el alma á Dios, por quien fué inspirada (*Eccl.* XII, 7; véase III, 16-22) (1). La muerte de sus siervos es preciosa en la presencia del Señor (*Salm.* CXV, 15). El justo puede arrostrar la muerte lleno de consuelo y de esperanza

---

a *Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity*, 1900. V. *Revue bibl.*, 1900, 610. *Theol.*, *Quartalschr.*, 1901, 159. Dillmann, *Handbuch der Alttestamentlichen Theologie*, 1895, 390. Más riguroso es Sellin en su *Beiträge zur israelitischen Religionsgeschichte*, II (1897), 57.

(1) *Revue bibl.*, 1900, 369. Scholz, *Kommentar über den Pred.*, 1901, IV.

(*Salm.* XV, 9-11; XVI, 15; XLVIII, 11-16; LXXII, 23-26; *Prov.*, X, 2; XIV, 32; XV, 24) (1). Esta confianza en Dios y esta obediencia al Señor, no sólo, sin la fe en la inmortalidad, serían maravillosas, sino que no se comprenderían en modo alguno. El *pueblo* elegido, en cuanto tal, aparece ciertamente en primer término, pero, como lo muestran los Salmos y los Profetas, el individuo no desaparece en la idea de pueblo. Todavía es más evidente esto en los libros deutero-canónicos, los cuales insisten mucho en el premio y en el castigo después de la muerte (*Sab.*, II, 37. 2.º *Macab.*, VII, 9-40). Unicamente en la fe en la *resurrección* halló el pueblo una solución accesible á su entendimiento.

Este fundamento indestructible de la creencia en la inmortalidad, sin la cual sería incomprensible toda la Antigua Alianza, halla confirmación también en la *ciencia comparada de las religiones*. Entre los semitas, los fenicios, los asirios y los babilonios creyeron seguramente en la inmortalidad del alma; los egipcios explicaron su fe en obras que todavía nos admiran. Contradice, pues, toda la analogía de la historia de las religiones el negar á los hebreos anteriores al destierro toda fe en la inmortalidad; no obstante esto, se concede que la habían aceptado todas las razas y religiones del antiguo mundo civilizado. El obscuro presentimiento del destino en las sombras del más allá y el temor de la muerte son bien comprensibles en una época (aun entre los caldeos-babilonios) en la cual sólo se esperaba luz y gracia de lo futuro (2). La morada de las almas

(1) Ottiger, *Theol. fund.*, I, 462. Vigouroux, *Die Bibel*, III, 87. Schults, *Alttestamentl. Theologie* 4, 477, 640, 758. Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung* 3, 1863, 100. M. Müller, *Anthrop. Rel.*, 368.

(2) Vigouroux, *Die Bibel*, III, 108. Kleutgen, *Theol. d. Vorz.* III, 920. Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, 1884, 628. Schenkel, *Bibel-Lexikon*, II, 566. Flunk, *Die Eschatologie Alt Israels: Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1887, 441. Schäfer, *Die Unsterblichkeit des Alten Testaments: Katholik*, II (1877), 352, 449, 561. Jeremías, *Die babylonisch assyrische Vorstellung vom Leben nach dem Tode*, 1888. Lenormant, *Histoire V*, 283; *La divination chez les Chaldaeens*, 1876, 151. Atsberger, *Die christliche Eschatologie*, 1890. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judentums*, 1892. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im*

separadas en el *Hadés* no corresponde enteramente á nuestro concepto de la inmortalidad; pero junto al castigo de los pecados, se encuentra la creencia en la supervivencia del alma. La paz eterna está en oposición con esta vida errática, pues el asilo en Dios es la verdadera patria del alma [1]. El Nuevo Testamento, con el problema de la resurrección y la parábola del pobre Lázaro, ofrece puntos de apoyo para juzgar de la fe de los judíos en tiempos de Cristo [2].

Acerca de las doctrinas del *Nuevo Testamento* respecto á este asunto, no puede existir naturalmente duda alguna. La fe de la Iglesia se encierra precisamente en ello. Las palabras del Señor: «No temáis á los que matan el cuerpo, pero que no pueden matar el alma; temed, por el contrario, á aquel que puede precipitar el alma y el cuerpo á la perdición en el infierno,» explican el heroísmo y el desprecio á la muerte en los antiguos cristianos. Verdad es que algunos Padres dan explicaciones heterogéneas de la inmortalidad; pero todos, aun los que, como Tertuliano, Melitón y Lactancio, atribuyen, con los estoicos, cierta corporalidad al alma, creyeron firmemente en la inmortalidad. Justino, contra la doctrina platónica de la preexistencia, no quiere derivar la inmortalidad de la simplicidad é indisolubilidad del alma, sino que reconoce en ella una causa potencial de un estado eterno, que sólo puede traducirse en acto por medio de un don especial que Dios le ha otorgado, por influencia particular de su gracia y providencia. Teófilo, Arnobio y otros trataron de explicar esta fe de un modo semejante; pero en el pueblo cristiano el excepticismo filosófico nunca consiguió quebrantar la fe en la verdadera inmortalidad. Aun el filósofo del dolor mundial se ve obligado á confesar que si se tratara de «ser ó no ser», habría que optar por el suicidio. «Pero en nos-

alten Israel, 1898, 188. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod*, 1900.

(1) Delitzsch, *Neuer Kommentar über die Genesis*, 1887, 425, 499.

(2) Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Cristi*, II² (1886), 460. Schmid, *Der Unsterblichkeits und Auferstehungsglaube in der Bibel*, 1902.

otros hay algo que nos dice que no es así, que no acaba todo con el suicidio, que la muerte no es el aniquilamiento absoluto [1].»

30. La fe universal no es un error.—No es posible que esta creencia universal en la inmortalidad sea un *error*, una *ilusión*. «En todas las cosas hay que considerar como ley natural el consenso de todos los pueblos,» dice Cicerón. Este no concede valor á la objeción de que son muy diversas las opiniones relativas á la situación y á la suerte de los difuntos. «Pues así como nosotros, movidos por impulso natural, presumimos que hay dioses, y conocemos su condición mediante la razón, de igual manera creemos, por el consentimiento de todos los pueblos, que las almas siguen viviendo; pero dónde moran y de qué calidad son, es cosa que ha de investigarse por la razón. Esta ignorancia ha creado el infierno y sus terrores.» Las aberraciones del entendimiento humano son muy numerosas; los errores del corazón del hombre, innumerables. Pero ¿dónde se encontraría en la historia del espíritu un error semejante, más general y de mayor importancia para toda la vida?

Puede hacerse aquí la observación de que la creencia en la verdad del *sistema de Tolomeo* no fué menos universal, y, sin embargo de ello, era un error. Mas en primer lugar, podría replicarse que esta universalidad no estaba exenta de excepciones, y que los astrónomos científicos sabían muy bien, con Tolomeo, que se trataba únicamente de una teoría aceptable, mas no de una verdad. Pero este asunto nos ocupará todavía más adelante. Ahora basta para nuestro objeto preguntar: ¿Por qué, hasta el día de hoy, no se ha conseguido librar á la humanidad de este error, como ha sucedido universalmente con el error del sistema del mundo?

Con todo, los dos casos son muy diferentes. El sistema geocéntrico del universo tiene todas las apariencias de verdad en su favor, y la fe en la inmortalidad del alma las tiene en contra suya. Alrededor de nosotros domina el per-

(1) Schopenhauer, *Werke*, I, 420. V. Cicerón, *Tusc.*, 1, 70.

petuo nacer y perecer, y aun el mismo cuerpo del hombre es presa de la putrefacción. Por consiguiente, se trata, por decirlo así, de esperar contra la esperanza, de creer que el hombre, aunque parezca muerto, vive. Pues bien, esta es la fe que, condenada por toda apariencia, está indeleblemente grabada en el corazón de todos los pueblos civilizados y salvajes, de los sabios y de los ignorantes. ¿Cómo ha de tildar de quimérica esta creencia el que todavía conserve alguna confianza en los hombres? «Así como ningún hombre nace ateo, tampoco nace ninguno negador de su propia inmortalidad [1].» «Pues nosotros, los hombres, no querríamos ser inmortales é infelices por instinto natural, si pudiéramos no serlo,» observa San Agustín. Y que la causa de esta creencia no ha de buscarse solamente en el egoísmo, nos lo demuestra el hecho de que á la esperanza de la felicidad se opone el terror causado por la conciencia del pecado. La doctrina de la metempsícosis es una prueba muy sólida de ello.

31. Explicación natural de esta fe universal.— 32. La vida del sueño.—Lo mismo que en la cuestión del origen de la religión, no han faltado tentativas para explicar este «instinto natural,» por *causas puramente naturales.* Pareció especialmente que, además del llegar á ser de la naturaleza y la alternación de los días y de las noches y de las estaciones, *la vida del sueño* podría ofrecer la clave de este admirable problema psicológico. Ya Cicerón estaba en favor de esta interpretación, y en los tiempos más modernos la han ensalzado varias veces etnógrafos y psicólogos [2]. Pero ¿cómo es posible que esta alu-

---

(1) Strauss u. Tourney, *Altägypt. Relig.*, I, 473. S. Agust., *C. Jul.*, 4, 3; 19.

(2) Cicerón *Tusc.*, I, 13, 29, 70; Peschel, *Völkerkunde*, 271. Por lo contrario, Schneider, *Geisterglaube*, 23; Knauer, *Grundlinien*, 280. Véase además Kunze, *Die vierfache Würzel des ausserchristliche Unsterblichkeitsgaubens und ihr Correlat in der christlichen Jenseitshoffnung*: «*Stud. u. Krit.*» 1889, 670: Miedo-deseo; fantasía-sueño; causalidad-misterio de la inteligencia; conciencia moral-sentimiento de sí y aspiración á la perfección; *Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft*, II: *Unsterblichkeit und Auferstehung*, 1894.

cinación, que se confirma como tal al despertar, pueda cautivar persistentemente al hombre? ¿Cómo podría hacerse general esta ilusión, si el alma humana no estuviera ya inclinada á ello? La deducción contraria tiene al menos tanta razón de ser como ésta. Si la fe en la inmortalidad no fuera innata en los hombres, ó en su espíritu no latiera el deseo de una vida posterior á la muerte y á la tumba, es imposible que pudiera llegar á forjarse semejante ilusión. Así como el remontarse sobre el tiempo y el espacio durante el sueño, prueba el carácter espiritual del alma, el recuerdo de los difuntos y el trato con ellos durante el sueño es prueba de la fe en la inmortalidad, no la razón del nacimiento de esa fe. El cuerpo mortal y finito no se preocupa de lo opuesto á él; el alma mortal tampoco podría concebir en el sueño el pensamiento de la inmortalidad.

San Agustín compara la aparición de los difuntos con la aparición de los vivos durante el sueño. En Milán—dice,—se le apareció á uno en sueños su padre vivo y le designó el recibo de un crédito, pero al mismo tiempo, Agustín vivo se apareció á Evodio en Africa y le explicó el Cicerón. Lo mismo que estos vivos, los muertos no saben nada de estas apariciones (¿ángeles?)[1], las cuales son efecto de la imaginación en los nervios. El alma tiene más actividad durante el sueño. Esta actividad será mucho mayor aún después de la muerte. Por eso es más divina al acercarse á la muerte, pues los mortalmente enfermos conocen la proximidad de la muerte. Por este motivo se les aparecen muchas veces imágenes de muertos y se arrepienten de sus pecados.

Pero de este tráfico con el más allá, ¿no se podría deducir que también los *muertos pueden aparecerse*, y se han aparecido efectivamente, á los vivos? Esta demostración real sería seguramente la más sencilla y persuasiva. La creencia en que sean posibles tales apariciones, y que

(1) *De cura pro mortuis ger.*, c. 10; *De civ. Dei*, 1, 30, 63, 10, 11; Clem., *Recognit.*, 1, 5; 3, 44; S. Tom.; *S. th.* 1, q. 117 a. 4; 2, 2, q. 95 a. 4; *De malo*, 16, 1; Schopenhauer, *Werke*, IV, 325.

hayan ocurrido realmente, es casi tan antigua como la fe en la inmortalidad misma [1]. El hombre, dominado por los sentidos, querría tener siempre pruebas palpables de su fe. Ya el héroe Gilgames, en la narración del Diluvio, conjura á los dioses que le envíen el alma de su compañero de armas Eobani. El pseudo Clemente se determinó á permitir que se evocara un alma en Egipto. El swedenborgismo se refiere á los notables ejemplos de la comunicación de Swedenborg con los espíritus [2].

Al principio quedó Kant admirado de estos hechos, mas después los rechazó por «razones científicas, sin preocuparse de comprobarlos.» «Parece que consisten científicamente en la especulación, y que sólo pesan en la balanza de la esperanza.» Strauss dice que esperaba de su madre muerta que, si perduraba en su existencia, le hiciera alguna señal. Los materialistas indos afirmaban también que nadie ha vuelto, por consiguiente...

33. Espiritismo.—El moderno *espiritismo*, que cuenta con muchos millones de partidarios, únicamente á esta necesidad del corazón humano debe su divulgación en aquellos círculos que han perdido la verdadera fe. Afirma que encuentra en sus «mediums» la manera de evocar los espíritus y de interrogarlos. Son muchas las personas de buena intención que están persuadidas de que el espiritismo prueba positivamente la inmortalidad del alma [3]. No es nuestra intención condenar radicalmente el espiritismo y explicarlo todo como sofistería; pero no puede negarse que el desenmascaramiento de semejantes mediums, los secretos preparativos para las sesiones en la semioscuridad y las contestaciones anodinas de los espíritus interrogados, dan lugar á la sospecha y á la duda, aunque hombres de

(1) Kreyher, *Die myst. Ersch.* 1,250. *Stimmen aus Maria Laach* 1897, 279. Luwiq, *Spaziergänge eines Wahrheitsuchers in das Reich der Mystik*, 1890.

(2) Kreyher, loc. cit., I, 16 121; Fichte, *Du Prel*, etc.

(3) K. Fischer, *Gesch. d. neuer. Philos.* III, 245, 263 Gibier, *Le Spiritisme (Fakirisme occidental)*, 1887; Schneider, *Der neuere Geisterglaube*, 51, 133, 233, 493, 503.

ciencia respondan con sus firmas de la verdad de esto.

No cabe duda de que el espiritismo puede ofrecer otra ventaja á la fe, y es la negación de los espíritus malos y del *infierno*. Por este motivo, es para el vulgo una religión como otra cualquiera, y se echa en sus brazos «para librarse de un dogma de la Iglesia que no está en armonía con las ideas de estos tiempos respecto á la justificación ó recompensa [1].» Pero en este caso es aún más peligroso. Las *materializaciones* demuestran que el espiritismo conduce á un panteísmo materialista.

Estas apariciones están muchas veces en relación con las maravillas del *magnetismo animal*, de la doble vista, del hipnotismo y otras cosas que se han citado como prueba de una forma superior de la existencia del alma [2]. Pero siendo estos resultados en parte imposturas y en parte fenómenos morbosos afines al sonambulismo, será muy difícil atribuir gran valor á esta prueba positiva de la inmortalidad del alma, por lo cual no queda prejuzgada en definitiva la posibilidad de tales apariciones. La verdadera aparición no depende del poder de los vivos; sólo es explicable por disposición de la Providencia divina en la vida de Cristo y de la Iglesia, y no puede servir de vana curiosidad, sino para fines muy elevados. Ahora bien, Dios utiliza, por lo regular, los medios ordinarios para la ejecución de sus designios. Abraham contestó al rico Epulón: «Ellos tienen á Moisés y á los Profetas, á éstos deben oir. Si no escuchan á Moisés y á los Profetas, tampoco creerán á uno que ha resucitado de los muertos.» En el caso contrario tendrían razón los que todo lo atribuyen á influencias del diablo. «Según dicen Agustín y Crisóstomo, los demonios se presentan frecuentemente comó almas de los muertos,» observa Santo Tomás.

34. No hay demostración empírica.—Una *demostración empírica* es igualmente imposible, porque el empirismo, como no traspasa los límites del mecanicismo y del

(1) Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*, 1898, 243.
(2) Schneider, loc. cit., 106, 395.

movimiento, tiene que confesar su incapacidad para explicar la vida espiritual y moral; por consiguiente, no puede alegarse ni en pro ni en contra de la inmortalidad. La misma psicología empírica sólo puede explicar en cierto modo los hechos del alma, pero ha de prescindir de los fundamentos, si no quiere traspasar sus propios límites. Por medio de la hipótesis monadológica, se ha tratado de explicar también el microcosmos según la analogía de la teoría atómica en el macrocosmos; pero en vano se esfuerza en dar color á esta falaz argumentación, pues no tiende puente alguno sobre el profundo abismo entre la materia y el espíritu. Para explicar el nexo empírico entre nuestra vida espiritual y los fenómenos corpóreos, se inventa una hipótesis que podría hacer comprensible el ser espiritual, pero tal nexo no tiene razón de existir. La psicología empírica ha de tratar del mundo sensible y de la actividad de la vida espiritual dentro de este mundo sensible; pero la monadología quiere explicar el alma según los fenómenos de la materia. Para salvar la incorruptibilidad del ser espiritual, se concibe el alma en forma de átomo material, con lo cual se asegura ciertamente la eternidad del ser, pero se pierde su contenido. Según Herbart, la vida eterna es solamente «un dulce é infinito flotar de imágenes, una huella infinitamente débil de lo que llamamos vida (1).»

Si queremos demostrar la inmortalidad con la *ciencia natural* y con la *Filosofía* (2), preciso será volver á las consecuencias generales que los «enigmas del mundo» hacen necesarias. La fe universal en la inmortalidad, á pesar de la angustia ante la muerte, que ya los epicúreos alegaban como argumento en contra, puede considerarse

(1) Wundt, *Menschen und Tierseele*, I, 375; Erles, *Unsterblickkeitsglaube*, 1885; Fechner, *Tagesansicht*, 246.

(2) Schmick, *Die Unsterblichkeit der Seele, naturwissenschaftlich und philosophisch begründet*, 2, 1886; Böhmer, *Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland*, 1872; Schütz, *Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele*, 1874; Metzer *Unsterblichkeit*, 47.

como fenómeno y dictado de la naturaleza ó, según afirma San Agustín, como una especie de instinto; por consiguiente, no cosa imaginaria. En confirmación de esto, puede añadirse el descontento que todos los hombres sienten de su propia suerte. El individuo, como todo el género humano, tiene la convicción de su propia impotencia y de su caducidad, y, no obstante esto, aspira á un estado feliz. Los contrastes entre razón y organismo, entre espíritu y materia, que se manifiestan en todas las funciones vitales, en el gradual desarrollo espiritual y corporal, en la discordia entre la educación del espíritu y la del cuerpo, entre el cerebro y la inteligencia y el no satisfactorio término de la vida física frente á la inmensa fuerza expansiva de la inteligencia, prueban que en el hombre no se encuentra solamente fuerza material, sujeta á las leyes físicas de la conservación de la energía, sino que, por lo contrario, muchos latidos súbitos del sentimiento y muchos relámpagos del espíritu demuestran que el fundamento material es una causa insuficiente. Pero estas razones, más que toda otra cosa, prácticas y morales, adquieren toda su importancia únicamente por medio de la metafísica.

35. Argumentos metafísicos. Platón.—Por consiguiente, para la *demostración científica* de la inmortalidad, tenemos que recurrir á argumentos metafísicos. Sólo negándoles toda fuerza de prueba, podrá decirse, con Escoto, Occam, Cayetano y otros, que no puede demostrarse la inmortalidad (1). Hemos hablado ya de los argumentos fundamentales, á saber, simplicidad, espiritualidad ó independencia de la materia, unidad y estabilidad de la personalidad consciente, en la cuestión referente á la esencia del alma. Aquí se añaden además las razones teleológicas y las religiosas. Así como Platón fué el primero en intentar una demostración racional de la inmortalidad (2),

(1) M. Cano, *Loci th.*, 12, 13; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 483; Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 143.

(2) V. Eus., *Praep. evang.*, 15, 9, 1. Todo el sistema de Platón descansa en la teoría de la inmortalidad; Aristóteles fué el primero en impugnarla. Willmann, *Gesch. d. Ideal.*, I, 10, 368; Schopenhauer, *Werke*, IV, 59; S.

y se esforzó por explicar el obscuro dogma del politeísmo con la luz de la filosofía, así la exposición de los argumentos se ajusta bien á sus tratados. Puede considerarse como demostración principal la que pone en boca de Sócrates en la *República* (cap. 10): «¿Crees tú que una substancia inmortal debe circunscribir sus cuidados y pensamientos al breve tiempo de la vida en lugar de extenderlos á su infinita duración?» Todas las cosas se destruyen por la corrupción, pero ¿qué puede corromper al alma? Ésta no se arruina por enfermedad y desgaste del alma (lo malo), mucho menos por enfermedad y corrupción del cuerpo.

Las demostraciones en los *Diálogos* pueden reducirse á cinco puntos capitales. El argumento de los contrastes: todo nace de un contraste. Esta ley, que se manifiesta por doquiera en la Naturaleza, no sería verdadera si en el hombre nada sobreviese á la disolución para empezar una nueva vida. Según Aristóteles, este principio significa: la corrupción de uno es el nacimiento de otro. El segundo argumento está tomado de la memoria, conforme á la doctrina de la preexistencia. El tercero emana de la simplicidad del alma, la cual es muy semejante á lo divino, á lo inmortal, á lo inmutable, siempre la misma y siempre idéntica á sí misma. Esta unidad del alma no es la del número, de la relación, de la composición, porque mientras la armonía resulta de las cuerdas sonoras, el alma sabe que subsiste por sí, independientemente del cuerpo, al cual manda. La cuarta demostración es la psicológica. El alma se eleva sobre el cuerpo y la materia, no sólo por su esencia, sino por todas sus fuerzas y facultades. En esto consiste su verdadera grandeza, su verdadera nobleza. Una naturaleza finita, imperfecta y pasajera tiene una inteligencia capaz de comprender lo divino, lo eterno, y de especular sobre lo perfecto y lo infinito. Platón toma la

---

Agust., *De Trinit.*, 13, 9: *Humanis argumentationibus haec invenire conantes, vix pauci magno praediti... ingenio ad indagandam solius animae immortalitatem pervenire potuerunt.*

quinta demostración de la inmanencia de la idea de la vida, de la inmanencia de la vida misma en el alma. El principio pensante nada ha de temer de la muerte. Con el alma es concreada la vida, esa fuente sobrenatural de energías inagotables y de movimiento, que es su esencia. Lo que ya hemos dicho ántes acerca de la creencia del pueblo griego, puede decirse también aquí respecto á Platón. Lo mejor de su doctrina sobre la vida futura no se deriva de su teoría del alma, sino de las tradiciones religiosas de Grecia y de Oriente; como también del espontáneo sentimiento de la conciencia humana, que ansía un porvenir sin fin y apela á la bondad y justicia de Dios. La fe en la inmortalidad descansa en la revelación interior de una promesa divina, en la profunda confianza que el hombre frágil deposita en la bondad y en la palabra de Dios, que le ha dado la vida. La creencia en la inmortalidad es, en conclusión, un acto de fe y de esperanza. «Apoyado en las vagas, pero profundas revelaciones de la conciencia, en los obscuros y santos presentimientos del corázón humano, satisfizo Platón esta necesidad del alma, cosa que la razón no puede satisfacer.»

36. Cicerón. Los neoplatónicos. Los Padres de la Iglesia.—Cicerón, siguiendo á Platón, cita como argumentos: la naturaleza y fuerza del alma, que en sí misma es principio motor; la preexistencia de las almas, que se muestra en la memoria y exige, como consecuencia, una duración después de esta vida; las demás facultades del alma, que demuestran y simbolizan la divinidad de ella y su naturaleza simple. La Filosofía, que pone de manifiesto estas bases y fortalece al hombre en su fe en la inmortalidad, se convierte en el arte que enseña á morir (1). Pero Cicerón conoce también los argumentos prácticos. La mente, que ha inventado el lenguaje y la escritura, que ha unido en sociedad á los hombres, que ha medido el curso de los astros, que ha producido toda la civilización, el arte, la poesía

(1) V. las citas aducidas por Weiss, *Apol.*, I, 51; Friedländer, *Sittengesch.*, III⁶, 745.

y la Filosofía, no puede ser de naturaleza terrenal y perecedera.

Los neoplatónicos combatieron á los aristotélicos y á los estoicos, pero, por su parte, admitiendo la emanación de Dios, conmovieron el principio dualístico, por el cual los Padres de la Iglesia, no obstante su predilección por Platón, impugnaron la indeterminada relación platónica entre el alma y Dios y la emanación de Dios de los neoplatónicos. En sus demostraciones positivas, aceptaron en lo esencial las razones de Platón, pero refutaron la preexistencia de las almas y completaron la demostración con los mejores argumentos de la fe cristiana.

Pusieron así de relieve las ideas de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero, de lo eterno, que es imposible que nazcan en la inteligencia si el alma no es inmortal, como también el dominio del alma sobre el cuerpo en el pensar y en el querer, dominio que supone necesariamente una antítesis con el cuerpo. El alma se eleva con el pensamiento sobre el espacio y el tiempo; el pensamiento, más rápido que la chispa eléctrica, recorre inmedibles distancias en breve tiempo, enlaza lo presente con lo pasado y lo futuro, y remontándose sobre lo presente, aspira á fines más elevados. El alma vive muchas veces en el cuerpo como si estuviese fuera de él, ve lo ultraterreno, se encuentra con los santos y con los ángeles y se eleva hasta ellos, cuando es pura. Si así obra unida al cuerpo, ¿cómo no ha de tener, separada de él, un concepto más evidente de la inmortalidad? Pues si unida al cuerpo tiene vida incorpórea, mucho más la tendrá después de la muerte del cuerpo, por gracia de Dios, que así la ha creado mediante su Verbo, nuestro Señor Jesucristo. Por este motivo, piensa y siente lo inmortal, lo eterno, porque también ella es inmortal. Así resume bellamente un ingenioso escritor la defensa del profundo apologista platonizante, San Atanasio (1). Quien,

(1) Möhler, *Athanasius*, I, 151; Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 722; Cicerón, *Tusc.*, I, 22; S. Agust., *Solil.*, 2, 19; Schneider, *Das andere Leben*[6], 85. V. *Ann. de phil. chrét.*, I, 1887, 202; *Revue des deux Mondes*, I (1887),

siguiendo nuestra argumentación respecto á Dios y al hombre, quiera integrar estos conceptos, sacará fácilmente la demostración de la inmortalidad personal. Para San Agustín, el último término de todos los esfuerzos es siempre la verdad eterna. «La verdad inmortal demuestra la inmortalidad del alma.»

37. La Escolástica.—El *concepto cristiano del mundo*, con su doctrina relativa al estado original del hombre y al origen del mal en el mundo, puso por primera vez en plena luz la antítesis entre este mundo y Dios, entre el estado actual del alma y su fin. Del fin del hombre, que consiste en conseguir la visión de Dios, debía inferirse necesariamente la inmortalidad del alma, la vida eterna. La personalidad del hombre y de Dios impedía en absoluto imaginar una supervivencia que no fuese personal. La *Escolástica*, salvo cuando negó, con Escoto, la demostrabilidad de la vida inmortal; fundamentó sus demostraciones con preferencia en la ideología y en la metafísica aristolética (1); pero sin acordarse en absoluto de considerar, con Aristóteles, el alma sensitiva, á diferencia de la racional, como forma del cuerpo.

La actividad de la inteligencia, que abstrae de todo lo material, dicen los escolásticos, demuestra la inmaterialidad del alma, y con ello la incorruptibilidad, la inmortalidad. El alma, como forma, es simple é incorruptible. Pero esta misma filosofía ocasionó á los escolásticos algunas dificultades, especialmente á los que, como Santo Tomás, consideraban la materia como principio de individuación; porque de ella parecía derivarse que una vez privadas de sus cuerpos, todas las almas *(intellectus agens s. agens et possibilis)*, deben ser unas ó iguales, esto es, formar una substancia *única* intelectual, ó ser de tal manera que no puedan distinguirse individualmente unas de otras. Pero

198; Baumann, *Platons Phädon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt*, 1889.

(1) Hertling, *Materie und die Definition der Seele bei Aristoteles*, 1871; Baumgartner, Bülow, Correns, Doctor, Wittmann, en el *Texte u. Unters.* de Bläumker y Hertling.

aunque puede eludirse esta conclusión recurriendo á la distinción entre existencia y esencia *(forma s. essentia et esse)*, entre potencia y acto, así como también á la conmensuración de las almas por los cuerpos, según la analogía de la materia y de la forma [1], no obstante esto, es difícil explicar la supervivencia, dada la íntima unión entre el alma y el cuerpo como entre forma y materia. El cuerpo y el alma son partes substanciales de una misma esencia, la forma no puede existir sin la materia. El conocimiento depende de la percepción de los sentidos, y sin los fantasmas no hay posibilidad de memoria. Alejandro de Hales y San Buenaventura admitieron también, con Avicebrón, en el alma una composición de forma y materia.

Santo Tomás dice que la forma del alma no depende del cuerpo, sino que ha sido creada por Dios; que, además de la percepción sensitiva, es posible un conocimiento más elevado, especialmente bajo influencias intelectuales, como en el sueño y en el éxtasis; que el conocer y el querer pertenecen al alma por su propia virtud y en sumo grado, pero no la memoria. En esto están también de acuerdo con él los neoescolásticos. Como última expresión de la doctrina aristotélica, se dice: «En parte (el alma) anima á la materia, y en parte es ella misma viviente y sujeto de las funciones vitales. Por consiguiente, si la parte corpórea de tal substancia se corrompe, el alma sufrirá sólo en parte, en cuanto otras formas se substituyen á ella para obrar sobre la materia. Aquella parte de ella que está libre de la materia, no será afectada por la muerte, sino que como substancia subsistente (sin duda imperfecta) perdurará en una vida que no tendrá fin [2].» La muerte no es, como quería Platón, una liberación del

(1) S. Tom., *C. Gent.*, 2, 81, 83; Feldner, *Jahrb. f. Philos.*, 1888, 523. Por lo contrario, Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 59; Fischer, *Erkenntnislehre*, 297; Schell, *Gott u. Geist*, I, 97, II, 675. Sobre el *Nus*, según Platón y Aristóteles, v. Teichmüller, *Religionsphilos.*, 505.

(2) Knauer, *Grundlinien*, 267; Schmidt, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1898, 31; S. Tom., *S. th.*, 1, q. 87, a. 8; q. 89, a 1. *De an.*, a. 15, 19, 20; *Opusc.*, 16 (1), 85 (84), 92 (91).

alma, sino una separación de las partes ordenadas de la misma.

38. La transformación subtancial. La simplicidad.—Otra dificultad, en conexión con la precedente, se derivaba del concepto escolástico del *compuesto*, según el cual los elementos, al formar el compuesto, sufren un cambio substancial; por consiguiente, del concepto de lo simple, en cuanto excluye la composición, no puede deducirse, como se acostumbra desde Descartes, la inmortalidad, porque en tal caso también los elementos serían inmutables, según la comparación ya planteada por San Agustín [1]. Esta conclusión es, en efecto, todavía hoy, exacta. La ciencia física moderna, en oposición con la antigua, no sólo admite la inmutabilidad de sus elementos, sino que tiene tantas pruebas de ello por la física y la química, que la inmutabilidad ha de considerarse como un axioma de la ciencia experimental. Este axioma subsiste todavía, aunque las investigaciones sobre el elemento primordial no sólo han hecho importantes progresos en lo relativo á los diferentes estados de los cuerpos (sólido, líquido y gaseoso) sino también en los átomos primitivos de la teoría de la electricidad. Por tanto, si en lo tocante á la inmaterialidad del alma no es posible aplicar la simplicidad física á causa de la simplicidad de sus elementos, ó de sus átomos y átomos primitivos, tal como hasta ahora son conocidos, no obstante esto, estamos tanto más autorizados para deducir la inmortalidad cuanto la existencia del alma está asegurada por otras razones. Con el mismo derecho con que la ciencia física afirma la eternidad de los elementos, nos es permitido derivar de su simplicidad la inmortalidad del alma, en cuanto tal.

Ya San Agustín enseñó, como Platón, la simplicidad del alma, pero concibiéndola sólo como algo relativo, en compa-

(1) S. Agust., *De quant. an.*, c. 1, 2; S. Tom., *C. Gent.*, 2, 55, 5; 79, 1; 90, 6; Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 562; Wörter, *Die Geistesentw. des h. August. bis zu seiner Taufe*, 1892, 172; *Die Unsterblichkeitslehre in den philosoph. Schriften des hl. Augustin. mit besonderer Rücksicht auf den Platonismus*, 1880.

ración á lo corpóreo [1]. El alma es una unidad viviente, pero la substancia debe distinguirse de los accidentes; tampoco se excluye una composición metafísica. La diversidad de las potencias no impide la unidad, pues éstas indican el alma en cuanto quiere pensar, recuerda, imagina, ve, oye, etc., como observa oportunamente Bossuet. En el concilio de Vienne de 1311, fué definida el alma, en el concepto escolástico, como forma del cuerpo [2]. El alma ha de concebirse como forma particular creada por Dios, subsistente, aun cuando en relación al cuerpo constituya una parte substancial del hombre. Frente á esta unión con el cuerpo, es ella por sí misma incorpórea, simple, espiritual. La forma ha de ser la esencia, la substancia del espíritu. Pero una substancia que sólo es forma, y que, por consiguiente, es una forma subsistente en sí misma, según los principios de Aristóteles, no puede perder la existencia, ni destruirse enteramente.

39. La espiritualidad. Aspiración á la felicidad y á la verdad. Demostración psico-teleológica.—La espiritualidad del alma es, pues, el fundamento capital de su inmortalidad personal. La razón tiene cierta ilimitación, trata de conocer lo espiritual, lo divino, y de elevarse á un conocimiento cada vez más perfecto. No sólo no se fatiga, como el cuerpo, ni se deslumbra por la claridad del saber, como el ojo corporal por el brillo del sol, sino que se ve espoleada á nuevos esfuerzos, iluminada para conocer verdades más altas. El progreso intelectual y moral, el esfuerzo indeleble hacia la perfección, es incompatible con una substancia que en sí llevara el germen de la disolución y de la muerte. Verdad es que el alma puede hallar obstá-

(1) Petav., *De inc.*, 4, 13; Schwane, *Dogm.*, I, 79; II, 229; Bossuet, *Connaiss.*, 1, 20.

(2) Con todo, el Concilio no adoptó la teoría tomista acerca de la información del cuerpo. No definió que el alma informa á la materia prima, sino al cuerpo humano, de manera que la forma de corporeidad admitida por Escoto puede conformarse con la decisión del Concilio. Tampoco definió nada acerca de la manera de la unión; únicamente rechazó la pluralidad de almas. V. Scheeben. *Dogm.*, II, 153; Pesch, *Prael.*, III, 60.

culos para su perfección, cierto que puede retroceder; pero nunca puede negar esta aspiración, ni consumirse lentamente como la antorcha, falta de alimento. El cuerpo no le ofrece el alimento, sino sólo la materia para su actividad intelectual, la cual tiene leyes que perduran, aunque el cuerpo se convierta en polvo.

Lo que en la demostración de la existencia de Dios se ha dicho acerca de la *aspiración á la verdad y á la felicidad*, halla también aplicación aquí. Este anhelo inextinguible, que jamás puede quedar enteramente satisfecho en este mundo, sino sólo parcialmente, es el argumento más importante de la inmortalidad personal (1). Un filósofo indo, Kopila, observó contra Buda, que trataba de hallar la felicidad del hombre desdichado en un total aniquilamiento: «Si el hombre desea quedar libre de dolores, lo desea para su propia persona, lo mismo que desea participar de la dicha también en esta vida. Para apagar el ansia del corazón humano, es necesaria una vida perdurable; si, pues, niegas la existencia de esta alma, no puedes hablar del fin supremo del hombre (2).» Los escolásticos citaron, por lo menos en segundo término, como argumento en favor de la inmortalidad, la aspiración del alma hacia un estado ulterior. Los que, á causa de su teoría sobre la composición del alma de materia y forma, no pueden apelar á la inmaterialidad y á la simplicidad, conceden mayor importancia á la demostración que se funda en el fin último del hombre: sólo en la posesión eterna del supremo bien halla el alma humana paz y felicidad. También Kant reconoce que la creencia en la inmortalidad es consecuencia de la común disposición moral.

Esta demostración psico-teleológica es la base de todas las demostraciones de la inmortalidad. La verdad y la felicidad, el apagamiento de la sed del espíritu por la ver-

---

(1) Schell, *Gott u. Geist*, II, 640; Kneib, *Die Unsterblichkeit der Seele, bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen. Ein Beitrag zur Apologetik und zur Würdigung der thomistischen Philosophie*, 1900, 104.

(2) M. Müller, *Essays*, I, 212; Kant, *Kritik der prakt. Vernunft*, 146; Fischer, *Gesch. d. neuer. Philosophie*, IV, 120; S. Buenaventura, cit. por Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura*, 67.

dad completa, del corazón ansioso de perfección moral y de imperturbable dicha, son los manantiales de la fe en la inmortalidad. Sin esta fe, nuestro anhelo de verdad y virtud perfectas sería un suplicio; nuestra conciencia, una tortura; nuestro temor de la futura justicia, una irrisión; por último, la universalidad y constancia, la suma necesidad y eficacia de la creencia en la inmortalidad, sería un misterio impenetrable (1). Cuando Strauss afirma que, no teniendo el alma ni principio ni fin, todo lo que la ciencia moderna puede decir relativo á la inmortalidad se reduce á la frase de Schleiermacher: llegar á ser, en medio de la limitación, *una sola cosa* con lo infinito y ser eterna en todo momento, demuestra que ignora la profunda propensión moral y religiosa del hombre y la relación personal del espíritu con Dios.

40. Platón. Bossuet.—Platón concluye su razonamiento en el Fedón con estas palabras: «Así, pues, mi querido Simmia, después de todos los argumentos que hemos enumerado, ha de hacerse todo en el mundo para lograr virtud y sabiduría durante la vida. El premio de la lucha es hermoso, la esperanza grande. Asegurar que todo es como yo lo he expuesto, no cuadra á un hombre razonable; pero afirmar que todos estos detalles son ó parecen ser verdaderos para quien considere el alma y su mansión futura, cuando, como yo creo, está demostrada la inmortalidad, me parece oportuno, y el asunto, á mi juicio, ya merece la pena de que uno se arriesgue á creerlo. Pues el riesgo es bello y debemos embriagarnos con él.» Apenas tenemos ya necesidad de indicar ahora toda la fuerza de la fe cristiana. Pero como la muerte de Sócrates ha venido á ser para el género humano (2) «un acontecimiento típico, en el cual se ve cómo la fuerza é independencia del alma, que

---

(1) *Phil.*, 1, 23; *2 Cor.*, 5, 6; Casiano, *Coll.*, 1, 14; S. Agust., *De civ. Dei*, 19, 4; S. Tom., *Suppl.*, q. 75, a. 1; Knabenbauer, *Unsterblichkeit*, 157, 164; Pesch, *Welträtsel*, II, 453; Strauss, *Glaubenslehre*, II, 737.

(2) Saussaye, *Religionsgesch.*, II, 187; Platón, *Phaed.*, c. 62, 63. V. acerca de esto el «reto» de Pascal; Hatzfeld, *Pascal*, 264.

resplandecen en la muerte, son garantía de su eterna duración», conviene al cristiano recordar al Hombre-Dios, que se ha convertido en modelo para vencer el dolor y la muerte.

No podemos resistir al deseo de poner, al lado de la especulación de un filósofo pagano, el juicio de un filósofo cristiano, de Bossuet, el cual dice en sus espléndidas conclusiones sobre el conocimiento de Dios: «Así los relatos antiguos como los modernos de la Historia nos dicen que la idea de la inmortalidad se halla obscura en todos los pueblos que no son enteramente bárbaros; pero los que conocen á Dios, la tienen muy clara y determinada; porque ven que la criatura racional puede vivir eternamente feliz, contemplando la magnificencia de Dios, los decretos de su sabiduría y la hermosura de sus obras. Nosotros experimentamos algo así como una anticipación de esta vida, cuando alguna sublime verdad resplandece en nuestra mente, cuando al contemplar la naturaleza, admiramos la verdad de Aquel que lo ha dispuesto todo con orden tan bello. Gustamos entonces un placer tan puro que, en comparación con él, otro cualquiera parece nada. Tal es la alegría que inspira á los filósofos y les sugiere el deseo de que la naturaleza no ofrezca al hombre deleites sensuales, porque éstos nos impiden el goce de saborear la verdad enteramente pura.»

Recuerda luego la alegría de Pitágoras al descubrir su teorema; la de Arquímedes, quien después de un descubrimiento se olvidó de comer y beber; la de Platón y Aristóteles, que reducen la felicidad del alma á la contemplación de lo bueno, de lo bello, de lo verdadero y del manantial de todo esto, que es Dios. El deseo de una vida tal crece cuanto más se cultiva la vida espiritual. El alma no puede comprender entonces que Dios la haya creado para otro fin, y sólo quiere vivir en Dios, en la eterna verdad. «Estos argumentos son sólidos é inconmovibles para quien sabe penetrarlos. Pero el cristiano tiene otros que son el verdadero sostén de su esperanza; tales son la palabra de

Dios y sus infalibles promesas. Dios promete á los que le sirven la vida eterna, y condena á los desobedientes al castigo eterno. Es fiel á su palabra, no cambia, y puesto que á la vista de toda la tierra ha cumplido lo que ha prometido por su Hijo y por su Iglesia, queda garantido el cumplimiento de sus promesas y la verdad de la promesa de la vida futura.»

41. La resurrección de la carne.—La misma *resurrección de la carne* considerada á la luz de estas verdades, aparece por lo menos como una especie de postulado de la naturaleza, porque habiendo participado el cuerpo en esta vida de las penas y placeres del alma, justo es que también en la otra participe de su suerte. Aunque el alma espiritual está en condiciones de subsistir por sí misma, ha sido creada, no obstante esto, para unirse al cuerpo, del cual no ha de estar separada siempre. El hombre debe perdurar como unidad en su doble naturaleza, lo cual es incomprensible sin la resurrección. «Si no hay resurrección, tampoco hay existencia futura de la naturaleza como tal... luego es todo inútil»—dice Tertuliano [1].—Los egipcios, de toda la vida y del movimiento en el universo, deducían: «Todos los días se pone el Sol, después vuelve á salir; todos los meses desaparece la Luna, después vuelve á llenarse; todos los años se renueva la vegetación, y el Nilo se desborda. Mas si Osiris, el Nilo, la vegetación, la Luna y el Sol vuelven á nacer todos los días, todos los meses y todos los años, ¿por qué no ha de renacer el hombre, imagen de todo ello?»

Sin embargo de esto, Santo Tomás cita la prueba indicada sólo como un indicio muy digno de atención. Toda su fuerza la recibe sólo de la *fe*, á la cual pertenece en absoluto el dogma de la resurrección de la carne [2]. Todavía debemos observar que el dogma de la primitiva inmortalidad corporal no excluye el hecho de que el cuerpo

(1) Scheurer, *Das Auferstehungsdogma in der vornicän. Zeit*, 1896, 109.
(2) Teodor., *De prov.*, c, 9; Stentrup. *Prael. dogm. de verbo inc.*, II, 2, 37, 543; Scheeben, *Dogm.*, II, 237, 439.

sea por naturaleza mortal, ya que aquella inmortalidad fué un don especial de Dios. Pero de esto se sigue que el cuerpo no resucitará en su estado presente, ni, en general, en su estado natural ordinario, sino sólo como glorificado después de la muerte. El cuerpo, sujeto á un perenne *cambio de materia*, que en un período de tres á siete años se renueva enteramente [1], mientras él permanece substancialmente idéntico, puede darnos una idea de cómo la figura, la cual, aunque determinada por la forma, es capaz de gran variedad (forma extrínseca), y la esencia metafísica del cuerpo, están por encima de los átomos y elementos individuales. A pesar de todos los cambios de materia, los órganos permanecen los mismos y conservan sus funciones, sus propiedades, su estructura, su forma. Verdad es que la forma substancial da á las cosas su fijeza, no la determinación individual, sino la específica; mas también las determinaciones individuales perduran á pesar de todos los cambios de materia. El cuerpo y el alma determinan ciertamente la individualidad fundamental; pero las cualidades accesorias, que hacen tan vario al género humano, son operadas por el medio ambiente, por la educación, por el libre albedrío, y con su especial pero indeleble sello, sirven para distinguir á los individuos [2]. No es, pues, necesario referir la *identidad numérica* del cuerpo resucitado á las partes materiales. Los teólogos afirman que los cuerpos estarán en el estado de juventud, libres de toda mancha; Orígenes y Gregorio de Nissa creen poder restringir la identidad á la figura (εἶδος), y también San Agustín hace ciertas concesiones á causa de las teorías de los filósofos sobre la transformación de los elementos. Según Santo Tomás, el hombre es completo cuando se conserva la especie y la cantidad que le conviene.

Siempre será muy difícil demostrar al entendimiento humano la resurrección de la carne, piedra de escándalo de la antigua y de la moderna *incredulidad*, del antiguo

(1) Helmholtz, *Vorträge und Reden*, II, 1884, 92.
(2) Ranke, *Der Mensch*, II, 113.

y del nuevo racionalismo [1]; pero tampoco podrá demostrarse científicamente su imposibilidad. Con todo, el creyente que adora al Creador de los hombres, tampoco dudará de su poder para despertar á los muertos en sus tumbas. Venció el Señor por él y por nosotros la fuerza de la muerte. Resucitó Cristo; también resucitaremos nosotros.

Luego las demostraciones de la inmortalidad del alma tienen alguna semejanza con las demostraciones de la existencia de Dios. Ambas conducen al terreno de la fe y participan de la *naturaleza de la fe*, especialmente cuando queremos determinar el destino del alma. Pues aunque la Psicología nos haga notar la ilimitada propensión á lo verdadero y la actividad de la voluntad en lo bueno, solamente la fe en la unión con el Dios de la verdad y del amor, puede ofrecernos una garantía infalible de ello. Frente á esta unión, se halla el miedo al castigo de los pecados, ya mencionado por Platón.

Cicerón trató de demostrar en sus Tusculanas que la muerte no es un mal. Al final exhorta al lector á que, cuando se acerque el término de su vida, salude con alegría y gratitud la emancipación de las cadenas y de las cárceles, por la cual volvemos á nuestra eterna y propia morada y somos redimidos de toda pena y toda fatiga. Como quiera que sea, ese día tan temible por otros, debemos considerarlo como feliz, y no tomar como un mal lo que ha sido establecido por los dioses inmortales ó por la naturaleza, madre común de todos. Pues no sin designio é intención hemos sido engendrados y creados, sino que hubo, en verdad, una fuerza que cuidó del género humano

---

(1) V. S. Greg. Nis., *De an. et res. De Opif.*, c. 27; S. Atan., *De inc.*, c. 9, 13, 14, Tert., *De res.*, c. 9, 14, 45; S. Ambr., *De morte*, c. 10, n. 43; S. Agust., *De Trin.*, 13, 9; *Ep.* 118, 3, 4; *De fide et symb.*, c. 10; *Retr.*, 1, 17; S. Tom., *De nat. mat.*, *Opus.*, 28 (32), 3; *C. Gent.*, 4, 31; *S. th.*, 3, q. 56, a. 1; *Revue de l' hist. des rell.*, I, 1886, 33, 66; Schwane, *Dogm.*, III, 367; Schell, *Dogm.*, III, 838; Ostwald, *Eschatologie*[6], 1893, 306; Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatol.*, 1996, 435. V. también la hermosa exposición acerca de la omnipotencia de Ahura en la creación, como prueba de la resurrección de los muertos por la misma omnipotencia en el Bundehesc, cap. 31, Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, 113.

y que nada engendró ni sustentó que, después de soportar mil penalidades, viniera á acabar en el eterno mal de la muerte. Nosotros creemos, por lo contrario, que nos está reservado un refugio, un lugar de retiro. Así, después de recomendar al filósofo que soporte valerosamente las penas, lo remite, no sólo contra los aguijones del dolor, sino contra las adversidades del destino, á aquel lugar de refugio. «Pues si los aborrecibles y crueles dolores te son insoportables, ya sabes en dónde has de refugiarte.» Tal es el último consuelo.

Dedúcese de esto que Cicerón no llegó á ver el hombre dotado de sabiduría perfecta, como lo esperaban los filósofos de lo por venir, aunque él no lo observó tampoco. El Cristianismo ha sido el primero que ha visto á este hombre, y únicamente la fe en él puede procurar el verdadero consuelo, que la Filosofía ha buscado en vano, y que muchas veces se niega á reconocerlo. «En todo lo que hemos dicho —observa San Ambrosio,— tenemos una prueba suficiente de la inmortalidad. Con todo, es ésta sólo un testimonio humano y natural, pero no le faltan confirmaciones divinas.»

42. Decisiones de la Iglesia sobre la inmortalidad.—La inmortalidad es el postulado de toda fe y de toda religión, por modo tan evidente, que no hay necesidad de demostrarlo en particular, ni por las Sagradas Escrituras ni por la tradición. Pero la afirmación de algunos filósofos italianos sobre que Aristóteles negó la inmortalidad del alma, dió ocasión al concilio de Vienne para poner la creencia en esta inmortalidad entre los artículos de la fe, sin decidir sobre la opinión de Aristóteles en el asunto (1). Los aristotélicos paduanos ofrecieron una ocasión semejante al Concilio lateranense de 1513; el cual se contentó con condenar las opiniones que negaban á la pura razón el derecho de afirmar la inmortalidad del alma. Esto no obstante,

(1) Pesch, *Inst. phil. phychol.*, I, 25; Schwane, *Dogm.*, III, 374; Hefele-Hergenröther, *Konziliengesch.*, VIII, 585; Pastor, *Historia de los Papas*, III, 113.

Pedro Pomponazzi publicó en 1516 un nuevo escrito, en el que se defendía, como verdadera opinión de Aristóteles, la mortalidad del alma, sin excluir sus partes racionales, apoyándose en Alejandro de Afrodisia. El libro fué quemado en Venecia como herético. En las decisiones contra el tradicionalismo, se incluyó también el conocimiento de la inmortalidad del alma entre las verdades que podía llegar á demostrar la razón natural. Por último, el Concilio Vaticano, rechazando toda especie de monismo, y distinguiendo estrictamente las criaturas intelectuales de las corpóreas, sancionó también indirectamente la fe en la inmortalidad del alma.

CAPITULO XIV

El Monismo

I.—El Monismo materialista y el mecánico.—1. Propensión al monismo.—2. Monismo materialista y monismo idealista.—3. Ojeada histórica. —4. El grosero materialismo. 5. El monismo mecánico.—6. Su incapacidad para explicar los misterios del universo. Renuncia á la vida superior intelectual y moral. La materia animada.—II. El Panteísmo.—7. Escuela de la razón. Escuela psicológica.—8. Idea del ser: ser lógico y objetivo.—9. Lo posible no puede constituir el principio.—10. La individuación es incomprensible en el panteísmo. Ideas reales. Causa superior de las cosas reales.—11. La individuación en la vida anímica.—12. No hay progreso ilimitado.—13. El proceso cognoscitivo y la finalidad son inexplicables.—14. Optimismo ó pesimismo.—15. Insuficiencia de todo monismo.—16. El dualismo teístico.—17. La explicación aristotélico-escolástica.—18. El Concilio Vaticano sobre el monismo.

I. El monismo materialista y el mecánico

1. Propensión al monismo.—Si nuestras precedentes demostraciones prueban algo, queda ya demostrado que el monismo, en sus diferentes modificaciones, como teoría del universo, es insostenible. Esto no obstante, vamos á emprender la tarea de someter á un examen especial el concepto monístico del universo, muy difundido siempre en sus principios y consecuencias. La propensión al monismo tiene raíces más profundas de lo que á primera vista parece. «Lo simple es el sello de lo verdadero;» tal es el axioma. Descubrir un principio único, un término común, en el cambio de las cosas, en la variedad de formas, en el nacer y el morir, es una aspiración irresistible del espíritu humano. Ora nos elevemos del efecto á la causa ó de la consecuencia al principio, ora en la serie de fenómenos busquemos apoyo en un polo único, siempre se dirigirán nuestros esfuerzos á descubrir una causa de las cosas, el término de todo ser. La unidad resulta del concepto de lo absoluto, de la inteligencia y del poder supremos.

Lo absoluto como tal, sólo puede ser *uno*, infinito, eterno.

La unidad es el principio metodológico de la investigación empírica. El monismo domina aun en nuestro conocimiento de Dios, porque el *monoteísmo* constituye su base fundamental, y aun si quisiéramos distinguir entre Dios y Dios, todavía se descubriría en el «henoteísmo» la propensión monística y monoteísta. La unidad resalta también en la inmanencia de Dios en el universo, pues no sólo ha de entenderse ésta como una omnipotencia dinámica, sino también como substancial (1). En este concepto puede considerarse el Cristianismo como «el verdadero monismo.» Dios solo es lo que es; todo lo demás tiene su ser de él, es la actuación no solamente de ideas generales, sino de ideas divinas, eternas (2). Las religiones paganas siguieron directamente la orientación monística, hasta que degeneraron en el panteísmo formalmente naturalista. Esto es aplicable especialmente á la religión egipcia, la cual, aun afirmando la unidad, conservó la distinción personal. «Y así, esta concepción se acerca bastante á aquella idea de unidad ó monismo cuya razón de ser debe reconocerse en filosofía y en religión.»

2. Monismo materialista y monismo idealista.— Pero en todo tiempo ha sido difícil hallar el *justo medio*, dificultad particularmente gravísima cuando se trata de explicar el universo. Dos principios combaten por el predominio en la naturaleza y en la esencia del hombre: el material y el espiritual. Si no se consigue armonizarlos en una unidad superior, se cae en uno de los extremos con detrimento de la verdad, pues se explica todo el universo de un modo *materialista* ó *idealista* (3). El monismo ma-

---

(1) Schmid, *Wissensch. Rich.*, 21, 133; Pesch, *Welträts*, II, 12; Gutberlet, *Monismus*, 280; Strauss u. Torney, *Altägypt. Rel.*, I, 298; Fouillée, *La crise actuelle de la métaphysique: Revue des deux Mondes*, II, 1888, 110.

(2) Wetzer u. Weltes, *Kirchenlexicon*, IX, 2, 1362; Paulsen, *Einleitung*, 275, 288, 297.

(3) El empiriocriticismo de Avenario y de su escuela afirma que puede conciliarse el realismo con el idealismo, pero conduce á una cosmología positivista. V. Wobbermin, *Theol. u. Metaphysik*, 1901.

terialista quiere derivarlo todo de la materia inanimada, de los átomos en movimiento, hacer de la vida intelectual y moral un producto de causas materiales. El monismo idealista hace de lo absoluto, en su significación más general, el origen de todas las cosas, y considera el entendimiento como el grado supremo de la evolución del ser universal. Ambos conceptos del mundo niegan la diferencia específica entre el ser material y el intelectual, tienen como idénticos el ser y el pensar. Pero el materialismo envilece el pensar hasta el punto de considerarlo como un movimiento mecánico de las partes materiales, en tanto que el idealismo aspira á sublimar la materia hasta la alteza del pensamiento, y hacerla participar inconscientemente de los procesos intelectivos. El materialismo rebaja al hombre al nivel de un animal irracional, y aun más bajo, y prácticamente se convierte en puro egoísmo y epicureísmo; el idealismo hace del hombre su Dios, pero un Dios que en el eterno proceso del llegar á ser, emerge como una onda en la superficie del Océano, para perderse rápidamente entre las olas, en lo absoluto, inaccesible é inconsciente. Por este motivo, conviene conciliar con el pensamiento las antítesis representadas por la unidad y la multiplicidad, el reposo y el movimiento, la materia y la forma, lo exterior y lo interior, el bien y el mal, la vida presente y el más allá [1].

3. Ojeada histórica.—No nos proponemos ofrecer ni siquiera un breve boceto de la larga *historia* de ambos sistemas monísticos [2]. Tan sólo algunas noticias bastarán para dar una idea de su desarrollo. Tales, mediante la idea de la unidad de la primitiva materia, fué el fundador de la filosofía, y toda la escuela jónica (ontología monística) está conforme con él en la idea de esta causa primera. Los eleáticos reforzaron aún más el elemento monístico con sus doctrinas abstractas sobre la unidad y eternidad del ser. Heráclito les opuso una teoría monística de la

(1) Eucken, *Kampf*, 105, 127.
(2) V. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II (1893), 753, 821

evolución. Empédocles, Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio (ontología pluralista) pusieron en boga en muchos centros de la antigüedad la interpretación atomista, hedonista y materialista. Los estoicos, con su substancia universal *(natura = deus)* y su concepto absoluto de lo moral, en palpable oposición con la doctrina dualista de la diferencia entre cuerpo y espíritu, materia y substancia abstracta, sostuvieron el materialismo dinámico contra el mecánico de Epicuro. La fuerza y la materia dominan en todo el universo. Su interpretación materialista imperó con tanto vigor en las clases cultas de aquel tiempo, que aun á los filósofos convertidos al Cristianismo les era difícil formarse idea de lo espiritual. Tertuliano quiso introducir también lo corpóreo en el terreno espiritual, y San Agustín dice que sólo después de la lectura de libros platónicos consiguió atravesar los espesos velos de su mentalidad materialista.

Verdad es que Filón trató de conciliar la revelación sobrenatural con la verdad natural de la razón; á pesar de esto, insinuó en la teología una especie de panteísmo. El logos divino, en cuanto inteligencia impersonal de Dios, llegó á ser para él la unidad lógica del mundo. El mundo ideal está por encima del mundo real, pero, al fin, ambos se explican monísticamente sólo en el concepto de Platón, quien, prescindiendo de los indos, fué el primero que expuso científicamente el panteísmo idealista. Los neopitagóricos y los neoplatónicos dedujeron las últimas consecuencias del platonismo, y, mediante su emanatismo dinámico, intentaron vencer la enérgica competencia de la interpretación cristiana del universo (1). Aun los rígidos dualistas, cuyos representantes fueron los gnósticos y los maniqueos, no pudieron librarse enteramente del monismo, ya que, si bien se complacían en exponer el vigoroso contraste que supone el mundo actual, trataban de derivarlo, mediante largas series de emanaciones, de un principio único.

(1) Bäumker, *Problem der Materie*, 9, 40 392; Geyser, *Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen*, 1899, 23.

Para ellos, Dios no está sobre la contrariedad, sino que forma parte de ella, de la evolución; la necesidad sustituye á la libertad; el largo proceso de la destrucción del elemento material, del mal, ó la separación y la redención del mismo, señala un término *único*. También la religión irania, madre del dualismo, reconoce un principio común y un fin único. La filosofía inda, que identifica el efecto con la causa, no conoce productos, sino sólo manifestaciones. Así, la Filosofía, en el momento en que entra por primera vez en el dominio de la Historia, aparece como un sólido é inequívoco monismo. Todo es Brahma (1).

La filosofía cristiana, con su templado dualismo, que reconoce la diferencia específica entre el alma y el cuerpo, entre Dios y la naturaleza, pero que mantiene la unidad de las diferencias, ha rechazado la identificación y ha conciliado las antítesis. Sólo los monofisitas extremados se extraviaron en consecuencias panteístas. Pero entre los que están fuera de la vida cristiana, ó la desconocen, se ha ensanchado cada vez más el monismo. El panteísmo ha representado también su papel en la filosofía no cristiana. Escoto Eriúgena, que tradujo los escritos del Areopagita, y estaba familiarizado con el texto original de Platón, y algunos místicos parciales, son testimonio de que sus esfuerzos supieron ganar terreno aun entre personas cristianas. Con todo, no faltan opiniones que, así como acusan de panteísmo al idealismo de Platón y de Aristóteles, ciertamente sin razón, reprochan también de propensión al semipanteísmo á toda la filosofía escolástica, á causa de su teoría de la procedencia de todo el ser de Dios (2).

Merced á los griegos, llegó á Italia en el siglo XV el

(1) Dahlmann, *Nirvâna*, 1896, 159; *Der Idealismus der indischen Religionsphilos.*, 1901, 31. Aunque M. Müller (*Teosofía*, 292) cree que hasta ahora ningún concilio ha condenado la teoría de la emanación, es indudable que ha sido mencionada por el Vaticano (Ses. 3, 1, can. 4). La emanación en Sto. Tomás (*S. th.*, 1, q. 13, a. 4) es otra cosa.

(2) V. Haffner, *Der Materialismus in der Kulturgeschichte*, 1865; Stöckl, *Der Materialismus*, 1877; Pesch, *Welträtsel*, II, 5; *Ann. de phil. chrét.*, I, 1889, 34, 1895-96 (ocho). Seitz, *Apologie*, 158; Schanz, *Theolog. Quartalschr.*, 1881, 412.

neoplatonismo (Gemisto Plethón, Bessarión), y así Marsilio Ficino se hizo platónico y Pico de la Mirándola teósofo. La magia y la mística difundieron estas orientaciones semipanteístas por más vastas esferas, ya que el neoplatonismo, la teosofía, la magia y la mística conducían á la interpretación panteísta del universo. «El panteísmo se nos ofrece como notable producto de la razón humana, como una de sus creaciones más maravillosas, en los límites entre la antigua y la moderna filosofía. En realidad, los más significados representantes de la filosofía natural italiana, Telesio y Patrizzi, son los que abrieron el paso á la filosofía moderna (1).» Cierto que Nicolás de Cusa ha encontrado modernamente hábiles defensores; pero no puede ser redimido enteramente de cierto obscuro color místico. Sin embargo de esto, no es culpable de que el extravagante Giordano Bruno lo aunara todo á la vez, materia, alma, espíritu, en el alma universal del mundo, en el entendimiento universal, en lo absoluto, como su principio creador, como resumen de la causalidad (evolucionismo monístico).

Mientras en Inglaterra, la filosofía deísta impulsaba, por una parte, á un monismo sensualista y, por otra, al idealista, fundaba Descartes en Francia la filosofía espiritualista, la cual, si bien extremaba el dualismo *(corpus = res externa, mens = res cogitans)* llevaba en sí los gérmenes del panteísmo, que no tardó en desarrollarse. Espinosa, con su substancia y su conocimiento intuitivo, fué el padre del nuevo monismo, ya que, considerando como negación toda determinación, la substancia fué para él el ser único que todo lo comprende, lo divino absoluto. La substancia pensante y la extensa de Descartes, no son sino atributos de una substancia divina única; tanto las facultades cognoscitivas y las voliciones del mundo espiritual como las diversas formas del mundo corporal son modificaciones, *modos* (especie de fenómenos) de la materia, puesto que el pensar y el ser son idénticos (ontología

(1) Heller, *Gesch. der Phys.*, II, 6; Zöckler, *Beziehungen*, II, 397.

monista). El antiguo panteísmo recibió con esto su expresión científica. Leibniz fué adversario de Descartes, pero en su monadología universal, no pudo mantener rigurosamente la distinción entre lo material y lo físico. Al revés de Espinosa, adaptó el evolucionismo monístico de Bruno á su propio evolucionismo pluralístico. El criticismo de Kant negó el conocimiento de la esencia de las cosas, y redujo el mundo de los fenómenos á ilusión y apariencia.

Por este motivo, el evolucionismo monista del *idealismo alemán* de Fichte y de Hegel fué consecuencia justa, aunque parcial, de todo esto. La filosofía de la naturaleza y de la identidad de Schelling, no podía ofrecer con su obscuro misticismo (idealismo físico) apoyo alguno al teísmo. La filosofía del siglo XIX, especialmente la alemana, fué panteísta ó monista en el sentido de la fórmula «sólo Dios existe;» todo lo que existe es y debe ser concebido como Dios [1].

Por lo contrario, las ciencias naturales exactas, meditada ó impremeditadamente, se esforzaron cada vez con mayor celo por conseguir la difusión del antiguo *monismo mecánico* de los atómicos. Lo que Bacón, Descartes, Gassendi, Hobbes y Locke habían preparado, halló apoyo en la moderna ciencia física; bajo este pabellón ha logrado hoy el monismo introducirse en muchas clases de la sociedad y se ha convertido en la última palabra de la ciencia, que ha repercutido aun en los círculos de los creyentes. Pero mientras los unos, á ejemplo del francés Cabanis († 1808), que decía que los nervios eran todo el hombre y que instituyó la semejanza entre la secreción de la orina y el proceso cognoscitivo, lo atribuyeron todo á la materia, los otros, por lo contrario, no se adhirieron á la filosofía corpuscular de un Gassendi ó de un Bayle, sino á los conceptos dinámicos de los Newton, Clarke ó Boskovich. La concepción *dinámica* de la materia, favorita de Kant, predo-

(1) Paulsen, *Einleit.*, 311; Fouillée, *Le mouvement idéaliste en France: Revue des deux Mondes*, II, 1896, 295; Schanz, *Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus*, 1897, 31.

minó durante más de medio siglo; pero hacia el año cuarenta, con motivo de los descubrimientos físicos y químicos, se constituyó una nueva escuela atomista, que perfeccionó la teoría del *atomismo mecánico*, rechazó el concepto dinámico del átomo y abrió las puertas al materialismo [1].

4. **El grosero materialismo.**—El *grosero materialismo*, que fué proclamado á mediados del siglo XIX, especialmente por Büchner, Moleschott y Vogt, apenas necesita refutación. Aun cuando se recurre á él con tanta frecuencia, en el fondo no puede satisfacer á ningún pensador sensato, porque es imposible concebir el sujeto ideante y pensante, único capaz de concebir la idea de la materia, como resultado de una evolución de la materia objetiva. Sólo la percepción sensible tendría valor, pero la representación del objeto no puede derivarse de una eficiencia de la materia. Se niegan los hechos internos, por los cuales solamente pueden conocerse los externos, como también se niega lo anímico, lo espiritual. El pensar y el querer son incomprensibles, imposibles.

El materialismo es la *religión* de las masas incultas y de los hombres entregados á la vida de los placeres; aquéllas han llegado ó han sido inducidas á esta triste confesión de fe por indigencias y miserias de toda especie; éstos por encontrar en el materialismo una disculpa á su conducta. Ninguno se preocupa de los elevadísimos problemas de la vida espiritual y moral, ó bien los califican de cosas triviales. Sólo el estado miserable de la especulación filosófica y el sorprendente desarrollo de las ciencias físicas pueden explicar que «la fuerza y la materia» puedan dominar en tan amplios círculos.

Mientras sea cierta la máxima de que el árbol se conoce por sus frutos, nadie se engañará con respecto al carácter de este monismo, que significa, no solamente una renuncia de la otra vida, sino también de una vida digna del hombre en este mundo. El arte y la ciencia, la religión y la moral, deben ceder el puesto á los instintos del bruto.

(1) Pesch, *Welträtsel*, I, 280.

Ábranse las puertas á la sensualidad y al egoísmo, desátense los lazos morales de la familia, de la sociedad y del Estado, y la consecuencia final será la ruina total de la vida religiosa y moral, allí donde el materialismo logre dominar en todos los órdenes(1). No deberíamos creer que siempre confirme la práctica estas consecuencias; no obstante esto, la teoría y la experiencia lo atestiguan en general.

5. El monismo mecánico.—El *monismo mecánico* también en sus consecuencias es materialismo; pero trata de satisfacer mejor las necesidades del pensamiento, cuando, en general, pone ciertas leyes universalmente válidas en todos los órdenes de los fenómenos (2). La antigua filosofía natural distinguió en las cosas el elemento estable, la substancia, y el mutable, los accidentes; la substancia es lo típico, lo duradero en la gran corriente de las cosas, y el accidente lo inestable, lo caduco. No puede explicarse la inherencia de los accidentes, pero se acepta como un hecho, y no se vacila en reconocer también las variaciones substanciales, en las cuales cambian los accidentes y las substancias. La moderna ciencia de la naturaleza ha abandonado los accidentes, transformando el concepto de substancia en el de materia, y tratando de representarse las propiedades variables de las cosas como efectos de la substancia material. La antigua filosofía atribuyó á las cosas propiedades peculiares *(qualitates occultae)*, por las cuales debían explicarse sus efectos en el sujeto. La moderna ciencia natural considera ahora estas propiedades, siguiendo á Demócrito, no como algo absoluto y real, existente por sí, sino como algo que expresa las relaciones de una cosa á otra. El color, el sonido, el gusto, etc., son solamente efectos de las cosas, operadas mediante movimientos diferen-

(1) Ulrici, *Gott u. d. Natur*, 18, 107, 132; Steude, *Die monistische Weltanschauung dargestellt und geprüft*, 1893.

(2) Paulsen, *Einleitung*, 63; Kaufmann, *Die Methode des mechanischen Monismus* «*Philos. Jahrb.*», 1898, cuaderno 4, y *Compte rendu du Congr. Frib.*, III, 1898, 196; Wagner, *Grundprobleme der Naturwissenschaft*, 1897; Reinke, *Die Welt*, 1899; Baer, *Stud.*, 338; Baer, según Stölzle, *E. v. Baer*, 355.

tes de los medios en nuestros sentidos, sólo son estados de la conciencia. Así, todo es dependiente de la materia y del movimiento; esto se considera como un postulado de la explicación mecánica de la naturaleza (1).

La antigua filosofía natural consideraba como esencia del espíritu la substancia psíquica inmaterial, reputada como sujeto y causa de cada una de las facultades espirituales. La ciencia moderna hace consistir el espíritu en aquel «estado común resultante de muchos estados anteriores y de las relaciones de éstos, en el que lo universal ha llegado á ser ley del pensar, del sentir y del obrar; hasta que no hay inteligencia, gusto y carácter, no hay espíritu». El alma es la parte interior, y el cuerpo la exterior del mismo principio; las facultades espirituales y las corporales no son sino efectos diversos de la misma causa común. En todo el campo del ser y de la vida, de lo instintivo y de lo deliberado, sólo se consideran ya los fenómenos como efectos procedentes de uno y mismo principio, esto es, de la materia concebida material ó dinámicamente, como compuestos y combinaciones diferentes de los elementos que, según la situación ó la afinidad, se juntan ó se separan para unirse en nuevas combinaciones. Los átomos, como partes materiales, se ponen sobre las fuerzas físicas que los mueven, y se aprecian más como signos que como valores de cálculo.

6. Incapacidad del monismo para explicar los misterios del universo. Renuncia de la vida superior intelectual y moral. La materia animada.—Por muy seductora que sea la obra de este monismo y por muy ufano que se presente, es incapaz de resolver los *misterios del mundo*, ni aun de explicar el microcosmos. El concepto mecánico del universo es exacto frente á las insensatas tentativas que se hacen para substraer los fenómenos ordinarios de la naturaleza, aun los de la materia inanimada, al campo de la investigación física y de la química, y para negar

---

(1) Secchi, *Unità*, II, 1876, 363; *Nat. u. Offenb.*, 1901, 607.

los hechos evidentes de la física (luz y calor) y de la química (estoiquiometría), con el objeto de poder rechazar la teoría atómica en favor de una opinión filosófica cualquiera; pero se extralimita cuando quiere explicarlo todo mecánicamente, ya que no es capaz de demostrar el principio del ser, el origen de la vida, la variedad de las formas, la armonía en la multiplicidad y la variedad en la unidad. La energética (Ostwald) está tan lejos como el mecanicismo «de la meta de una concepción del mundo que sea en todo coherente y completa y abarque el conjunto de nuestras ideas». La teoría y la experiencia son igualmente defectuosas.

Ni aun en el *mundo inorgánico* ha logrado el monismo explicar armónicamente los fenómenos físicos y químicos. El Newton del siglo XX, que debe elevar la Química y la Física á una «ciencia en el sentido propio de una cognición de la naturaleza conforme á la mecánica matemática» (Dubois-Reymond), no ha aparecido todavía. La Química tiene que dejar á los átomos la afinidad y las cualidades. Sin la Dinámica, nada podrían demostrar satisfactoriamente la Física y la Química. Las leyes que rigen todo ser y toda fuerza, todo cambio y toda evolución, son sencillamente abstracciones de nuestra inteligencia, pero tienen su fundamento en la relación recíproca de las cosas y de las fuerzas. Estas leyes no son deudoras de su validez á los efectos del ciego acaso.

Aunque el mundo exterior fuese mera apariencia, la casualidad, que encuentra en la naturaleza únicamente fuerzas ciegas y hace coincidir la técnica con la mecánica, no podría explicar esta apariencia, porque sería una apariencia necesaria, una consecuencia necesaria de nuestra mentalidad teleológica. Derivar lo perfecto de lo imperfecto, lo real de lo posible, el acto de la potencia, es contradecir la ley de causalidad. La Lógica y la Metafísica se declaran contra el puro mecanicismo. La «materia eterna,» el «acaso omnisciente» y la «conservación de la energía» podrán constituir una simple confesión de fe, pero no ofrecen una explicación satisfactoria del mundo.

Este materialismo ni siquiera es capaz de definirse á sí mismo, ni á su principio, la *materia*, como lo reconocen francamente materialistas antiguos (Lamettrie) y modernos (Häckel) (1). El concepto de substancia no ayuda mucho más, ora se la defina como la reducción de la suma de las cualidades sensibles á la unidad en el mismo punto del espacio, ora como el fundamento de las cosas que permanece real por sí sólo. La definición tendría que ser: Todo es materia, pero no sabemos lo que es materia; ser es igual á materia, la materia es igual á x—decía irónicamente un filosofastro francés.—Napoleón I, en una audiencia concedida á los más afamados sabios, en París (1801), hizo al filósofo Jacobi la pregunta: *Qu' est-ce que la matière?* Pero como no obtuviese contestación, pasó súbitamente al que venía después (2). La impenetrabilidad y la inercia no son sino propiedades de la materia. La *experiencia interna* precede á la externa, los objetos exteriores llegan á nuestro conocimiento sólo por medio de nuestras ideas. Si no tratáramos de salir de la mecánica externa, no llegaríamos á ningún monismo, porque la multiplicidad de cuerpos (moléculos y átomos) y de fuerzas (actividades y efectos) habla contra la idea de una mónada real provista de simple eficiencia mecánica.

Pero todavía es mucho más difícil para el monismo mecánico el dilucidar, siquiera sea hasta cierto punto, los fenómenos de la vida *intelectual* y *moral*. Pues todos los naturalistas sensatos convienen en que la sensación, la conciencia y la voluntad no pueden derivarse del movimiento de las células nerviosas del cerebro. Todos los órganos del cuerpo segregan solamente cosas semejantes á ellos, objetivas; pero los pensamientos son específicamente diferentes de todo lo material. Los billones de vibraciones etéreas y los levísimos estremecimientos de las células nerviosas del cerebro, son algo muy distinto de las sensaciones de los colores; los actos internos del alma no pueden

(1) *Welträtsel*, 18, 437; V. Wundt, *System*, 349, 437.
(2) Schöler, *Kritik d. wissensch. Erk.*, 57.

derivarse ni explicarse por medio de los movimientos externos. No es posible creer causa de lo espiritual lo que no es espíritu. Por consiguiente, si el naturalista no quiere hacerse culpable de dogmatismo, de incredulidad, de superstición, ni de superficialidad, y, no obstante esto, mantenerse fiel al mecanicismo, debe renunciar á toda explicación, y con ella á la ley de la causa suficiente.

Sin derecho alguno reprocha él al filósofo y al teólogo las *sutilezas de la especulación y la mitología*. Porque ¿no es una mitología de primer orden, no es una candidez singular el creer que la danza de minúsculos dados ó esferillas, llamados átomos, sea el fundamento del ser, de la vida, de las sensaciones y del pensamiento? Si las religiones caen en el antropomorfismo, el materialismo cae en el hilomorfismo. El monismo mecánico no puede conseguir formarse una idea del universo; y aunque pudiera explicar lo que son la fuerza y la materia y cómo surge la conciencia, no podría dar luz acerca de la significación y sentido del ser, del mundo y del hombre. De la sensación, del sentimiento, de la reflexión, de la conciencia de sí mismo, de la voluntad, de la libertad y del deber, en suma, de todo lo grande y potente que hay en la vida y en el género humano, jamás se podrá decir más que esto: *ignoramus et ignorabimus*. Aun reduciendo modestamente toda la ciencia á lo finito, y aun presuponiendo que lo finito sólo puede entenderse en sentido monístico, el positivismo veráse obligado á confesar que nuestra ciencia respecto á ese finito es todavía muy pequeña, y que, dada la condición de nuestro espíritu y de la naturaleza, siempre será muy mezquina (Nägeli). Mas no puede hallarse mejor argumento de la insuficencia de un sistema cosmológico, que el ver que éste se halla obligado á reconocer un enigma en la existencia del espíritu.

Pero si la ciencia no quiere hacer esta humillante confesión de impotencia, ni renunciar previamente á una explicación del mundo satisfactoria al espíritu, ha de acogerse al *paralelismo psico-físico* ó á los *elementos psíqui-*

cos (1); pues no basta explicar los átomos dinámicamente, porque tampoco la teoría dinámica puede salvar el abismo que separa la mecánica de la conciencia. Pero la materia animada, no sólo es por sí indemostrable, no sólo incluye, por parte del monismo, una concesión forzada á la vida espiritual, sino que no consigue más que hacer dar al problema un paso atrás, sin ofrecer solución. Atomos sin espacio y una vida espiritual interna, que penetra toda la materia (2), son cosas que están muy distantes del método positivo, y nunca pueden hacerse inteligibles á la mente. Admitiendo que no exista ninguna parte del ente no animada, y poniendo los cuerpos animados en oposición con las almas indivisibles, podrá salvarse, á pesar de la conciencia, una especie de monismo, pero á costa de nuestra comprensión del mundo corporal ó del mundo psíquico. Tendríamos únicamente dos desarrollos paralelos, pero no el desarrollo del espíritu procedente de lo material, ni nos sería dado comprender cómo de la multiplicidad de los elementos *psíquicos* y de sus sensaciones inconscientes podría resultar la unidad de la conciencia. La resultante de las fuerzas espirituales, en cuanto resultante de fuerzas físicas, tampoco puede trasmutar la naturaleza de las fuerzas, ni quitar la necesidad de un punto de unión.

Las consecuencias con respecto á la *vida moral* son en la práctica las mismas que las del materialismo vulgar, aunque no se deducen con tanta franqueza y cinismo. Donde no se admite una vida espiritual específicamente superior, es imposible hallar motivos suficientes para el cumplimiento de los deberes morales. Si en la vida no vemos tan claras sus tristes consecuencias, es debido á que

(1) Paulsen, *Einl.*, 96: La animación universal es el punto decisivo de la ontología: el ignorabimus del paralelismo no basta contra el materialismo. A los filósofos no les ha satisfecho nunca; Platón y Aristóteles, Espinosa y Leibniz, Schelling y Schopenhauer, Lotze y Fechner consideran todo lo corpóreo como prueba de un inteligible.

(2) Lotze, *Mikrok.*, I, 405; II, 47; O. Flügel, *Der Materialismus vom Standpunkte der atomistischmechanischen Naturforschung beleuchtet*, 1865, *Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes*, 1868; Köstlin, *Ueber natürliche Entwicklung*, 1875, 10.

este monismo es la filosofía de las clases dotadas de cultura científica. Pero la «nueva fe» de las personas cultas es interpretada por las clases más bajas á su manera (1).

II. El Panteísmo

7. Escuela de la razón. Escuela psicológica.—De este animismo monístico al *panteísmo* propiamente dicho, no hay más que un paso; pues el panteísmo, á pesar de sus diferentes formas, empezando desde el hilozoico hasta el lógico, es, desde los tiempos de Espinosa, el fundamento de los sistemas modernos, y constituye la única ciencia y la única religión de la mayoría de las personas cultas (2). La diferencia esencial entre el nuevo panteísmo y el antiguo, está más en el método que en la cosa misma. Hoy no es ya posible estudiarlo sino con el método *a posteriori*. Una metafísica no construída sobre la segura base de la Física y de la naturaleza, es como un castillo en el aire. Precisamente las exageradas especulaciones apriorísticas de la filosofía panteísta del siglo pasado, son las que, por sus contradicciones con los seguros resultados de la ciencia experimental, han contribuído más que nada á desacreditar todos los sistemas apriorísticos y á suscitar desconfianzas contra toda clase de metafísica.

Si Kant, por medio de su criticismo, conmovió ya los cimientos del conocimiento substrayéndole la cosa en sí é interpretando subjetivamente los fenómenos, los panteístas, que dedujeron las últimas consecuencias de las leyes kantianas, abandonaron enteramente el mundo real para construir uno nuevo con el yo en cuanto espíritu, con la idea, con el pensamiento. Para ellos, el pensar es la determinante del ser; el mundo interno es la base del fenómeno externo, el ser universal es el fundamento de

(1) Steude, *Die monistische Ethik. Beweis des Glaubens*, 1895, cuadernos 6-8.

(2) V. Paulsen, *Einleitung*, 239; Häckel, *Welträtsel*, 23, 250, 333; Dilthey, *Leben Schleiermachers*, I, 1870, 171; Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19 Jahrhund.*, 1899, 35.

todo ser individual. El *idealismo subjetivo* se convirtió en objetivo, cuando fué transformado por Fichte en idealismo ético y en panteísmo místico, por Schelling en naturalismo teosófico, y por Hegel en idealismo lógico. El resultado sólo puede ser, como en el panteísmo oriental, la negación del mundo real (acosmismo) ó la negación de lo absoluto (ateísmo).

La *Escuela de la Razón* francesa (Cousin, Saisset y otros) trata, en efecto, de analizar minuciosamente el contenido de la conciencia; pero partiendo de una intuición racional, construye también *a priori* el ser del pensamiento y pierde el apoyo seguro para la explicación de la naturaleza y del ser en general. Aunque toma como punto de partida la conciencia perteneciente á la experiencia interna (Franck, Janet, Boullier, Caro y otros), le es imposible explicar el ser material y la naturaleza exterior. La *Escuela psicológica*, que tantos partidarios ha ganado en nuestros días (1), se estrella contra el mismo escollo. Si se toman los movimientos del alma, se encuentra sin duda una perfección real, un centro para toda especulación filosófica: nuestro pensamiento es lo mejor que hay en la naturaleza. Tiene su último fundamento en la perfección absoluta: Dios sirve para conocer el alma; el alma sirve para conocer la naturaleza. De esta manera puede vencerse el materialismo, cuando se considera todo á la manera del alma humana; pero de este modo cesa la materia, convertida en simple fuerza, y todo el universo se resuelve en una función cognoscitiva. Mientras el materialismo no conoce más que la materia, el *espiritualismo* sólo conoce el espíritu. La última consecuencia de este *espiritualismo* es lo absoluto ideal y panteísta. Si todavía se considera enteramente la «voluntad» ó lo «inconsciente» como causa eficiente de todo, la vida intelectual y moral pierde su apoyo, y conviene desistir de toda idea de explicar el mun-

(1) Elías Blanc, *Un spiritualisme sans Dieu: La Controv.*, 1885, Junio y Julio; Denis, *Le spiritualisme en France*, II, 1890, 455; Schneid, *Naturphilos.*, 355; Teichmüller, *Religionsphilos.*, 105, 374.

do y sus habitantes. Esto es un enigma incomprensible, cuya no existencia sería mejor que la existencia.

8. **Idea del ser: ser lógico y objetivo.**—El *panteísmo*, como se llama á este monismo desde John Toland, cuando tiene una base teórica, y no es puramente práctico, como panteísmo de la acción y del sentimiento, parte de la *idea del ser*; pero no distingue entre el ser puramente ideal de la Lógica y el ser objetivo de la Física general, entre el ser universal é indeterminado que nuestra razón reconoce en las cosas, y el ser trascendental é infinito, fuente de toda realidad. También los tradicionalistas parten de la idea del ser; pero esta idea es para ellos la idea de lo absoluto, la idea de Dios. Otros son de opinión que la idea racional de lo absoluto ha de ser la base, como principio real, del conocimiento de Dios; mas con esto, todos reconocen la imposibilidad de derivar del pensamiento el ser, del ser universal lo absoluto.

9. **Lo posible no puede constituir el principio.**—Pero el panteísmo trata de poner lo *posible*, y no lo real, como el ser primero; elevar al principio absoluto la nada, la carencia de realidad; poner lo inconsciente como base de lo consciente y lo universal como fundamento de lo particular, ya se considere lo absoluto como substancia (Espinosa), ya como yo ó sujeto (Fichte), ya como indiferencia neutral (Schelling), ó como unidad de las antítesis (Hegel). Con todo esto, el panteísmo renuncia, no sólo á la explicación del origen de las cosas y mucho más del ser, que al mismo tiempo es el no ser, sino también á la ley de causalidad, al principio de la conservación de la energía. Se ve obligado á tomar como origen de la evolución un ser universal, que puede llegar á serlo todo, pero que todavía no es nada; un nada que puede ser todo, una substancia universal absoluta que no puede ser finita ni infinita, una totalidad indeterminada (abstracta ó ideal) del contenido de los fenómenos, que á causa de su indeterminación absoluta, es igual á nada. Bien es verdad que el ser puro, tan pronto como se trata de fijarlo conceptualmente, aparece idéu-

tico á la pura nada; pero es falso que este sea el concepto verdadero del ser y del pensar absolutos. Es una abstracción vacía, una forma lógica, á la que no corresponde en modo alguno la realidad.

¡Y este *ser universal conceptual* debe apreciarse como causa de todo otro ser! ¡Este es el que, en el mundo de la naturaleza y de la Historia, ha de ostentar la plenitud de su contenido! En vano se pregunta por qué este ser puede llegar á serlo todo é individualizarse en la multiplicidad de las cosas; porque si el ser y el no ser son idénticos, sólo en el espíritu del filósofo pueden inculcar un tercer concepto: el llegar á ser. El *llegar á ser* en la naturaleza jamás procede de la nada al ser, sino siempre del ser de un modo al ser de otro modo. En sí la causa debe ser por lo menos igual al efecto. Ninguna causa puede producir algo superior á ella, sino algo inferior á lo que ella misma es. Aun cuando Hegel considera lo absoluto como el principio espiritual que pone y domina la antítesis, no obstante esto, quedan dialécticamente [1] el «ser puro,» lo «inmediato simple é indeterminado» del pensamiento, la nada, que debe ser diferente de esto (la negación de toda determinación), y el movimiento de estos dos el uno en el otro; el llegar á ser, las presuposiciones de la «idea absoluta,» el «supremo principio causal.» Este proceso no puede en realidad cambiarse.

Como quiera que sea, Schelling y Hegel, con motivo de la evolución de la naturaleza, que llega hasta la conciencia de sí misma, evolución ya supuesta por Herder y Goethe con Espinosa, trataron de resolver el enigma de la inteligencia humana identificando el ser y el pensar y reconociendo en la evolución de la idea la evolución de la naturaleza, cuyo sentido y valor verdaderos residirían en el espíritu humano; pero supusieron precisamente que el espíritu no es más que la naturaleza elevada á la conciencia de sí misma, y que su esencia y su contenido son sen-

(1) Tomado de Bullinger, *Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie*, 1895, 6, contra Kleutgen.

cillamente los de la naturaleza. Así, pues, como principio del ser, persiste todavía la idea universal. Pero es el caso que el ser indeterminado nunca puede desarrollarse en el ser determinado, la unidad primitiva jamás puede producir la pluralidad. Las cosas individuales no podrían existir como individuos, si fueran sólo manifestaciones de un ser idéntico.

10. La individuación es incomprensible en el panteísmo. Ideas reales. Causa superior de las cosas reales.—La *individuación* es cosa incomprensible en el panteísmo. Todo se hallaría en un flujo permanente, en un cambio incesante del ser y del no ser. Ni lo finito ni lo infinito son algo en sí; lo universal, lo uno-todo *(ens realissimum et perfectissimum)* es lo determinante; las cosas individuales son sus exteriorizaciones, sus manifestaciones. Mas esto no obstante, la naturaleza entera está fundada en la individualidad. Esta se ofrece en todas partes la primera á nuestra percepción; nunca se pone en duda por el entendimiento sano del hombre, antes bien, se reconoce por doquiera en la vida práctica. El hombre distingue su yo del yo de su prójimo, afirma su derecho contra toda tentativa de violarlo. No se le ocurre considerar el animal, la planta, los cuerpos animados como una parte de la substancia común primitiva, al contrario, como «rey de la creación», se sirve para su provecho y deleite de todos los cuerpos de la naturaleza. La distinción de todos los seres del mundo, bien palpable y reconocida, de hecho, repugna á toda teoría monística. Se habla, en cambio, de una lucha por la existencia en la naturaleza, de una guerra de todos contra todos. ¿Cómo sería posible tal oposición, si los individuos no fueran otra cosa sino oleadas pasajeras de un ser universal? Cada organismo es más bien un todo encerrado en sí, un todo que en sí mismo tiene el fundamento de su propia actividad.

Pero también en la *naturaleza inorgánica* manifiestan los cuerpos físicos individuales, en su relación recíproca, una cualidad específica y una independencia decisiva, á pe-

sar de la regularidad universal de las obras naturales y de las propiedades comunes. Las nubes que el viento disipa, las olas que levanta y engulle el ondulante mar, las flores que nacen de la tierra, que brotan y mueren en corto tiempo, en una palabra, toda la asombrosa variedad de la naturaleza podrá suscitar en el místico oriental la creencia de que todo es apariencia y engaño, pero el hombre pensador de Occidente, aun distinguiendo entre lo mutable y lo permanente, reconocerá siempre verdaderos miembros y efectos del todo en los fenómenos singulares y en los individuos. El universalismo y el individualismo son los puntos capitales del movimiento de los pueblos. Aquél es propio de la antigüedad, éste de la época moderna. Es inútil volver á injertar el espíritu oriental en el occidental.

Pero el individualismo avanza más todavía. Por lo menos científicamente, es probable que la materia resulte de un número inconmensurable de *átomos* diferentes. Por tanto, si no se quiere acudir á la insulsa teoría del acaso, como lo hace el materialismo vulgar, para explicar la unión de los átomos en un todo regular, no queda más que la actividad creadora de un Dios espiritual, consciente y ordenador. La identidad del ser natural con el divino viene á ser una contradicción, cuando se aplica á la materia entendida en el concepto de la ciencia natural, á la multiplicidad de los átomos. Una masa de átomos diversos y separados entre sí, no puede concebirse como sujeto de una fuerza primigenia, una, intelectual, que coloca y mantiene su unidad en la conciencia de sí misma. La divina fuerza primordial, no puede haberse escindido, por medio de un acto de espontánea determinación, en la multiplicidad de los varios átomos [1].

Por lo contrario, el conocimiento superior y la realidad superior nacen mediante la unión de *fuerzas* aisladas en *su origen*. Espinosa hubiera tenido razón, observa Leibniz, si no hubiera mónadas [2]. Schelling llamó á lo indivi-

(1) Ulrici, *Gott u. d. Natur*, 513, 633.
(2) Erdmann, *Geschichte der Philos.*, II,[4], 160.

dual, á lo real, la cruz de la filosofía, Schleiermacher lo «más místico» que hay en ella. El panteísmo debe considerar las cosas individuales como partes de una esencia infinita, ó debe admitir una substancia diferente de los fenómenos en el individuo y en el todo. En el primer caso, de la suma de partes finitas, dependientes y contingentes (ateísmo), no resulta un ser infinito, universal y menos aún absoluto; en el segundo caso, no puede decir absolutamente nada de lo absoluto, porque para él sólo son reales los fenómenos (acosmismo). Debería considerar únicamente el mundo real como finito; su idea, su voluntad, lo inconsciente como simple, perfecto é infinito; las cosas individuales como modificaciones de una substancia individual, infinita, como actos de lo infinito, sólo ejecutados dentro del espíritu, como simples estados, como producciones inmanentes de lo infinito [1]. Pero de este modo, mientras todo lo real se concibe como espiritual, se va contra el innegable estado de hecho, y queda sin explicación lo absoluto.

Estos conceptos carecen de sentido si se parte de lo universal abstracto en lugar de lo *Absoluto*, en el cual tienen sentido y consistencia. Se puede distinguir, en efecto, entre el ser real y el ideal, entre el mundo real y el ideal; pero esta distinción tiene sólo un fundamento real, si la idea, en cuanto difiere del concepto abstracto, es algo por sí misma, es el ente verdadero, es lo soberanamente real. Las ideas del mundo y de los individuos deben existir desde la eternidad y haber sido realizadas en el tiempo; pero siempre ideas efectivas, no abstracciones vacías, no pura indiferencia; sólo pueden existir en un sujeto espiritual, independiente del mundo. Cierto que toda verdad está principalmente en el conocimiento; pero del conocimiento no se sigue el ser de lo conocido. Si las cosas no existiesen en sí, de ninguna manera podrían ser representadas en el pensamiento, porque la ciencia consiste en la investigación de las causas por sus efectos. Todo lo que es, es verdadero, observa San Agustín; pero el hombre lle-

(1) Lotze, *Mikrokosmus*, III, 526.

ga al conocimiento de lo verdadero cuando sabe demostrar la conformidad de su conocimiento con el objeto conocido. Si lo cognoscente es lo efectivamente conocido (Santo Tomás), ha de entenderse esto sólo en el sentido de la relación recíproca, no de la identidad absoluta. Unicamente de lo realmente absoluto puede decirse que puede producirlo todo mediante su conocimiento y su voluntad. Las causas naturales, en iguales circunstancias, producen *un solo* efecto, y no pueden producir ninguno que no preexista en ellas en potencia. La causa de la multiplicidad de las cosas debe ser esencialmente diferente de las cosas mismas.

Mientras el materialismo une é identifica el concepto de lo absoluto con una forma empírica de existencia (substancia primordial, fuerza), el idealismo lo confunde con una forma del pensar (ser universal). Ambos son, pues, incapaces de explicar la *multiplicidad de las cosas*. «Estos son los escollos en que se estrella el panteísmo, el Escila de la contingencia de lo finito y el Caribdis de la impersonalidad de lo absoluto[1].» Para lograr, en la supuesta identidad de las cosas, el absoluto conocimiento formal de ellas, se sacrifica la cosa misma. El monismo abstracto conduce necesariamente al acosmismo, al desvanecimiento del universo, como ocurrió al brahmanismo indo (Maya), ó al ateísmo (pancosmismo, panlogismo), si se quiere afirmar la realidad del universo y de sus fuerzas. La razón inmanente del cosmos adquiere el carácter de la divinidad sólo á condición de ser el reflejo de una razón pura y superior al mundo.

11. La individuación en la vida anímica.—El panteísmo no puede fundamentar la individuación en general, pero menos aún la *individuación en la vida psíquica y espiritual.* Indudablemente, al panteísmo le es más fácil que

(1) Kuhn, *Theolog. Quart.*, 1853, 213; 1842, 200; 1843, 448; Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 35; Gratry, *Gotteserkenntniss*, II, 278, 394; Scholl, *Gott u. Geist.*, I, 136, 301; II, 84. V. Thilo, *Ueber die Grundirrtümer der idealistisch pantheist. Systeme der Philosophie seit Kant bis Hegel. Zeitschrift f. exacte Philos.*, I-VIII; Otten, *Apologie des göttlichen Selbstbew.*, 1897, 35, 74.

al monismo mecánico imaginar una hipótesis para los actos del alma; pero en resumen es una hipótesis. Todo lo que es, es racional, lo que es racionable, es. Pero con esto no sólo renuncia á la explicación de la materia, sino que no sabe nada de la conciencia individual y del libre albedrío; porque el querer y el pensar sólo pueden imaginarse como principios individuales, nunca como principios universales. Si la naturaleza fuese la idea en la forma del ser en modo diverso, se debería volver al alma del mundo de los antiguos, como, en efecto, lo quieren algunos filósofos [1]; pero ni aun en ella quedaría espacio para la conciencia individual. Si el pensar y el ser fueran idénticos, el alma debería ser corporal, puesto que conoce el cuerpo, y debería ser absoluta, porque conoce lo absoluto; y aun todas las almas deberían serlo de igual manera, y menos podría pensarse en la diferencia entre alma y alma, que entre alma y cuerpo, ó entre ser individual y ser universal. Pero á esto se opone toda la absolutamente determinada é innegable unidad ó individualidad de los seres animados y espirituales. El propio yo no puede ser, ni el resultado de una mezcla, es decir, de una yustaposición local, ó de una forma de mutuas relaciones externas, ni una manifestación pasajera de un ser universal.

Pero del ser universal é inconsciente, ¿cómo podría desarrollarse *un ser consciente de sí mismo*, individual y consciente? ¿Dónde buscar la causa de esta evolución, y dónde encontrar la razón para que se cumpla tal individuación más en una que en otra parte del ser universal? Así como, en el organismo, el órgano individual no puede poseer un propio conocimiento, tampoco las partes individuales de una substancia universal podrían llegar á la reflexión ni á la conciencia de sí mismas. Aunque la evolución del hombre individual hasta la conciencia de sí mismo no dependiese, como lo demuestra la experiencia, de una excitación de lo externo, no podría el panteísmo sacar de

(1) Paulsen, *Einleitung*, 242. V. Wundt, *System*, 384

tal analogía demostración alguna para el desenvolvimiento del ser universal é inconsciente hasta la conciencia (1). De hecho sólo llegan á la conciencia de sí mismos aquellos individuos que han nacido para ser hombres. Pero los niños no traen consigo los productos de la evolución del espíritu al nacer, sino que deben empezar desde el principio. Las almas de las generaciones venideras no son superiores en dotes naturales á las precedentes.

La disposición efectiva ha de existir y ha existido siempre, pero debe desarrollarse en todos de igual manera. No ha de hablarse de una ilustración inmediata. Lo que en el individuo es un hecho constante, debe tener su principio en lo universal. Lo infinito no puede haberse desarrollado por sí mismo en la naturaleza ni en la historia para adquirir la conciencia absoluta de sí mismo, sino que debe ser considerado como un absoluto perfecto desde el principio. Puede concebirse una conciencia limitada, una relativa esencia personal en una multiplicidad de individuos, por efecto de diferenciación y de posición procedente de una conciencia absoluta, de un absoluto personal; pero no de un ser universal é inconsciente. Con todo, los momentos singulares (sentimientos, aspiraciones y pensamientos) están, respecto al espíritu individual, en relación distinta que los espíritus individuales con el espíritu universal, aun cuando para ello se supongan especiales facultades del alma.

Según Espinosa y Hegel, lo absoluto llega primeramente en nosotros á la conciencia de sí mismo. Así, Dios necesita esperar hasta que el hombre lo piense, y sólo se piensa propiamente cuando algún filósofo conoce su pensar como acto de lo infinito. Por consiguiente, el ser universal como fundamento del todo, la razón absoluta, no tiene conciencia de sí; ¡sólo la razón individual puede llegar á conseguirla! ¡El mundo debe ser racional; la idea, la finalidad sólo tiene origen en la conciencia individual!

(1) Zukrigl, *Theol. Quartalschr.*, 1849, 3.

Pero la cosa no toma mejor aspecto aunque se diga que la conciencia finita no es más que la *condición* de lo absoluto; que Dios no propende á la conciencia sólo en el hombre, sino que siempre ha tenido tal inclinación; que lo absoluto alcanza la conciencia de sí mismo no por obra del hombre, sino por medio del hombre. Pero de esta manera, la evolución de lo absoluto depende siempre de lo finito y sólo en él encuentra sus límites y llega á la perfección. Esta evolución debería haber tenido un principio, pues el género humano no es eterno; pero también debería haber alcanzado un término, y no es así, puesto que la evolución continúa incesante hacia un grado de conciencia más elevado.

Si, pues, se afirma que la conciencia finita deja de ser finita, concediéndose así la realidad á la absoluta conciencia de sí, se borra de nuevo toda distinción. Nada se gana proclamando que Dios es el «seno absoluto, el impulso infinito, el manantial del cual emana todo, al cual vuelve todo, en el cual queda eternamente todo» (Hegel), ó bien que es «el eterno movimiento de lo universal que se hace continuamente sujeto, que sólo en el sujeto llega á la objetividad y realidad verdaderas, que, por tanto, absorbe al sujeto en su abstracto ser por sí». El yo debe considerarse á sí mismo como una ola que desaparece en el océano de la vida universal, como un vaso quebradizo, que se rompe pronto, del contenido divino del universo, como un órgano que funciona por un instante en el cambio incesante de materia de la vida eterna. Lo espiritual debe ser el fin central de la existencia, aunque sea un fin efímero, como el de las flores respecto de las plantas. Tiene que desaparecer en la divinidad, que es todo en el todo y, al propio tiempo, nada; porque el yo, como la divinidad, se disipan en los fenómenos de la conciencia, es decir, en las funciones del espíritu [1]. Con el panteísmo, Dios ha sido descendido de las nubes, pero también el sujeto, el yo, la personalidad,

---

(1) Teichmüller, *Religionsphilos*, 425, 478; Ulrici, *Gott. u. d. Natur*, 518.

ha desaparecido; de suerte que, en definitiva, sólo queda el fenómeno de la conciencia. No hay Dios personal, ni individualidad independiente en el hombre; por tanto, tampoco hay relación entre Dios y el hombre, y, por consiguiente, en razón del principio, ni *religión* ni *moral*.

12. No hay progreso ilimitado.—En el panteísmo no hay independencia ni espontaneidad de los seres individuales; lo absoluto lo ejecuta todo mediante su actividad, y así como este absoluto no está circunscrito por barreras ni límites, no necesita ni fines ni medios. El fin, que él mismo se fija, debe alcanzarse necesariamente en el momento mismo. En lo absoluto no puede hablarse seriamente de una evolución progresiva, cual es la que vemos en la naturaleza. La evolución moral é intelectual infinita no tiene ideal ni fin. La producción de obras intelectuales objetivas es, en efecto, un fin demasiado abstracto para la conducta moral. El *libre albedrío* y la *conciencia religiosa* deben negarse, pues todo, hasta la personalidad consciente de uno mismo, es una evolución necesaria del ser absoluto. ¿Cómo el hombre, convertido en Dios, podría propender á Dios y sentir necesidad de redención? «La aplicación del principio evolutivo á lo absoluto, es una de las mayores aberraciones de la filosofía moderna [1].»

13. El proceso cognoscitivo y la finalidad son inexplicables.—El panteísmo es incapaz, en general, de explicar el *proceso cognoscitivo* y la *finalidad*. Si lo inconsciente fuese el fundamento propio y verdadero del pensar y del ser, la *voluntad* no desempeñaría un papel tan importante en la productividad espiritual, en el fin de las cosas. Desde la intención de la obra hasta la completa ejecución, la conciencia de la actividad voluntaria acompaña al proceso psíquico, y esta conciencia se muestra más fuerte que nunca en el pensamiento práctico [2].

---

(1) Spicker, *Kampf*, 188; Siebeck, *Religionsphilos.*, 369.

(2) Steude, según Wundt, *Philos. Stud.*, I, 175; Kahl, *Primat des Willens*, 186; Reuter, *Augustinische Stud.*, 478; Schell, *Problem des Geistes*, ², 1899, 37, 46.

La percepción de los sentidos puede, en efecto, ser hecha semi inconscientemente, si bien la experiencia enseña que, sin atención, aun las impresiones más fuertes de los sentidos pasan inadvertidas; pero elevarse desde la percepción sensible hasta la idea, no es posible sino por medio de un acto positivo del pensamiento, acto al cual le es necesaria una atención, una resolución de la voluntad. Pero si lo inconsciente y la voluntad no libre, que se muestran también en los actos instintivos del hombre, fueran tan productivos, entonces lo inconsciente no sólo podría producir la conciencia, sino que debería alcanzar su fin infaliblemente y en todo, ó debería también infaliblemente equivocar siempre su fin.

14. Optimismo ó pesimismo.—Así, pues, el *optimismo* ó el *pesimismo* serían la única teoría verdadera del universo. El panteísmo no puede explicar el bien y el mal relativos. Todo ser limitado, imperfecto y defectuoso, que es lo que se encuentra en el mundo real, sería imposible, si todo fuera resultado de la evolución necesaria de un ser universal, y no producto libre destinado á fines superiores. Si debe concederse algo bueno al monismo mecánico y á su método, en cuanto sabe convertir directamente lo imperfecto y defectuoso en resorte de la evolución, no hay ningún derecho para exigir tal concesión en favor del panteísmo, pues éste no empieza con fuerza y materia, sino con el ser ideal. Si no se quiere reducir el *bien* á fenómeno físico, y con ello negar la vida moral, preciso es incluir la naturaleza en la actuación del bien [1]. Todo ser, todo lo que se llama forma y figura, cosa ó suceso, todo el contenido de la naturaleza, no tiene valor sino como precondición para la realización del bien, como manifestación del valor infinito del bien. O con Espinosa se identifican la realidad y la perfección y se atribuye la no coincidencia aparente de ambas á nuestros conceptos defectuosos del bien y del mal, de lo perfecto y de lo imperfecto, ó se su-

(1) Lotze, *Mikrok.*, I, 474; II, 454; III, 610.

pone con el panteísmo evolucionista lo perfecto en el fin del proceso. Pero así queda anulada la distinción entre el bien y el mal y debería haberse alcanzado la perfección ha ya mucho tiempo. El panteísmo, como observa Schopenhauer, es esencial y necesariamente optimismo.

Pero cuán poco esta concesión corresponde á los hechos, lo prueban los panteístas cuando confiesan que se trata de un convencimiento, no de un conocimiento. Bajo este concepto, se abre indudablemente «un abismo insondable, ó por lo menos no franqueado todavía por nuestra razón humana, entre el mundo de los valores y el mundo de las formas.» La nueva fe busca en vano el bien en la naturaleza, la fe antigua lo busca sobre la naturaleza, en el espíritu.

En la existencia del mal y del pecado en la naturaleza y en la Historia, halla Lotze un obstáculo esencial para desarrollar científicamente su fe filosófica. «Es completamente inútil analizar las diferentes tentativas para resolver esta cuestión: nadie ha encontrado la idea salvadora, y yo tampoco.» El mal pertenece al género de lo que no debería existir, pero es producido por la libertad. «Desde el momento en que hallamos una contradicción irreconciliable entre la bondad de Dios y su omnipotencia, estamos obligados á creer que nuestra sabiduría ha llegado á su fin y que no comprendemos la solución en la cual creemos.» Otros—añade Lotze—reconocen que, con esta teoría, también lo falso, lo absurdo y lo malo serían introducidos en el orden de la vida divina, dificultad que ningún sistema de concebir la realidad ha conseguido eliminar hasta ahora. Conviene admitir que tampoco en la vida divina faltan contradicciones internas, sino que en ella toda discordancia se resuelve al fin en una gran armonía (1).

Sin duda que Hartmann, con su monismo concreto, aleja la dificultad, pero atribuyendo el mal directamente á Dios. Trata de justificar esto designando el mal como un mo-

(1) Paulsen, *Einleit.*, 259. Al contrario Eucken, *Kampf*, 107, 250. Schell, *Gott u. Geist*, I, 304.

mento necesario de transición al bien. De la misma manera procura salvar la individuación cuando, frente al teísmo, hace valer la unidad de Dios y del hombre, y frente al monismo abstracto, la diferencia de ellos. Dios es espíritu absoluto, el hombre ¡un grupo limitado y relativamente constante de funciones parciales de lo absoluto! El hombre es sólo una parte pequeñísima de las manifestaciones funcionales de Dios, no toda, pues Dios se manifiesta en innumerables individuos á la vez, y como individuo orgánico físico, no es Dios, sino sencillamente un fenómeno objetivo ó una manifestación funcional de Dios.

Frente al sencillo y ciego optimismo, tiene cierta razón el *pesimismo*. Schopenhauer y Hartmann han pintado con colores demasiado sombríos la imperfección terrenal y la miseria humana; no obstante esto, tienen razón al considerar los numerosos males como incompatibles con la manifestación de lo absoluto en el mundo y en el hombre. ¡Cuántos seres finitos no alcanzan ni siquiera su limitado fin; cuántas guerras y cuántas pasiones prevalecen en el mundo animal; qué suma de dolores y de miserias acompañan á la vida humana desde la cuna hasta el sepulcro, y á todo el género humano en el curso de todos los siglos de su existencia! ¿Y este hombre ha de ser la más alta manifestación de lo absoluto? «En la hipótesis del panteísmo, el espíritu creador sería el eterno torturado, que muere una vez cada segundo en esta pequeña tierra. ¡Y por su propia elección! Esto es absurdo; mucho más justo sería identificar el mundo con el diablo—opina el pesimista Schopenhauer [1].—El supuesto fundador de una nueva religión, que abraza todas las anteriores concepciones del mundo, el fundador de la religión del espíritu, el pesimista Hartmann, llega á poner la redención de lo absoluto en la matanza en masa del género humano.

El entusiasta del progreso, del Estado, de la Iglesia y del arte, ó el quietista, podrá ser feliz en su actividad ó en

(1) *Ueber den Pantheismus. Parerga* I § 12 (Werke IV, 92); II § 69 (V. 113); cf. II, 758.

su místico sentimiento; pero esto lo logran pocos y por poco tiempo. Tampoco como «religión» será jamás el panteísmo «religión popular [1].» Esto no obstante, es la «religión secreta de Alemania,» del mundo culto y del pesimismo schopenhaueriano. ¡En el pensar nos aproximamos al budismo! Pero solamente porque muchos no quieren saber nada de Dios ni del Juicio. El pesimismo y el budismo están igualmente privados de valor para la ciencia.

Para el pesimismo monístico es todavía más enigmático el bien *relativo* [2]. La negación de esto es un acto de violencia, es una contradicción abierta contra la experiencia diaria, que sólo puede comprenderse como nacida de una disposición morbosa subjetiva, del alma, del hastío ó del aburrimiento. Al pesimismo antiguo de los gnósticos y de los maniqueos, opusieron los Padres de la Iglesia la innegable bondad y belleza que resplandecen en el mundo humano y en la naturaleza. El mundo, decían, no es tan malo como vosotros lo hacéis; ya se contemple el cielo ó la tierra, los seres vivientes ó el hombre, todos proclaman la bondad del Creador. Se complacían en describir con hermosos colores las bellezas naturales y la nobleza del pensar y del querer humanos. La investigación de la verdad y la práctica de la virtud, el cumplimiento del deber y el solaz inocente, el amor y la amistad en la vida familiar y social, aun en medio de la lucha contra la mala voluntad y la ignorancia, ofrecen grandes motivos de gozo.

Pero aunque así no fuera, el mundo, por malo que se suponga, no se explicaría en su origen ni en su existencia. El optimismo y el pesimismo se muestran únicamente como dos modos diferentes de considerar el mismo principio, como consecuencias opuestas de la identificación del incomprensible ser individual. Así como, en el principio, con el desprecio de la lógica, «doctrina enteramente empírica»

(1) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 375. Eucken, *Kampf*, 261, 393.
(2) Pesch, *Welträthsel*, II, 47.

(Hegel), se borra la antítesis entre el ser y el no ser, del mismo modo deben anularse también los contrastes en el desarrollo, como antilogias comprendidas en una unidad superior. Pero así como en el principio del ser, la unidad del ser resultante de la antítesis entre lo no existente y la nada, se funda en el desconocimiento de las diferentes especies del ser y de la unidad, así también, la consecuencia de esta unidad de las cosas, tomada según su esencia y noción, conduciría á negar todos los contrastes, todos los contrarios y contradictorios, hasta el punto de que lo racional y lo irracional, el bien y el mal, lo bueno y lo no bueno, serían la misma cosa. Espinosa afirma que la libertad humana es un grave error; que los conceptos de bien y de mal, de mérito, de premio y de castigo, en una palabra, que todas las columnas que ordinariamente sostienen la moral, el derecho y la religión, se apoyan en conceptos ilusorios.

15. Insuficiencia de todo monismo.—El panteísmo traslada al mundo la *identidad del ser y del conocer*, la cual sólo existe en Dios, y el proceso del nacer y del pensar, que son propios de lo finito, los traslada á lo absoluto [1]. Hace finito lo absoluto y absoluto lo finito, por lo cual se convierte en enigma la diferencia que, de hecho, se observa entre el bien y en el mal. Por eso se confiesa hoy francamente que los caminos seguidos por los discípulos de Kant parece que no conducen al fin [2]. Si el pesimismo encuentra tan buena acogida, no es en cuanto panteísmo, sino en cuanto pesimismo, en cuanto expresa el malestar y el descontento general. En todo tiempo ha sido regla que en épocas de corrupción moral y de indiferencia religiosa, merecieron la mayor aprobación las opiniones más absurdas. Pero así como se reconoce la insuficiencia

---

(1) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, I, 536, II, 9, 34, 401, 497. Pesch, *Welträthsel* II, 26. Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1842, 205; 1843, 184.

(2) Liebmann, *Analysis* 223. Kuhn, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, 1834, 30. Knauer, *Die Hauptprobleme des Philos.*, 1892, 397. Spicker *Kampf*, 173, 283.

del monismo mecánico para la vida intelectual y moral, si no se quiere renunciar á toda explicación, ha de reconocerse que ninguna especie de monismo puede satisfacer al espíritu humano.

Los principios de la simplicidad en la multiplicidad, de la armonía en la variedad, de la constancia en la mutabilidad, de la causalidad en los efectos innumerables, no se explican por el monismo, á lo menos en los puntos capitales de la existencia. La Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Lógica y la Etica se oponen de consuno. El mismo Lotze admite que la fe en un Dios personal no contradice ninguna convicción metafísica, en tanto que la hipótesis de un substratum inconsciente y ciego, como principio supremo, es insana, á causa de la impenetrabilidad de un concepto tan obscuro. En la Historia sólo ha sido fecundo el panteísmo cuando tenía como base un teísmo poderoso.

16. Dualismo teístico.—De nuevo nos vemos conducidos á aquél *dualismo* que conserva la unidad en la variedad y enlaza la trascendencia con la inmanencia. El universo es incomprensible cuando no se entiende como efecto de una causa absoluta, como obra de un Creador personal, cuando no se distingue entre el ser universal y la causa de todo ser, entre el fundamento real de todo ser y la forma conceptual del ser. Pero la cuestión es distinta cuando se trata de desarrollar este dualismo, en cuanto sirve de base al teísmo, hasta en sus últimas particularidades.

17. Explicación aristotélico-escolástica.—La *filosofía natural aristotélico-escolástica* intentó resolverla distinguiendo, no sólo lo absoluto y lo relativo, lo real y lo ideal-real y potencial en el ser, en la esencia, en la existencia, en el fenómeno, en la substancia y el accidente, sino también considerando todas las cosas creadas como compuestas de dos elementos substanciales diversos, pero dependientes entre sí: *materia* y *forma*. No es este el lugar de examinar minuciosamente estos conceptos y sus

aplicaciones [1]. Basta el haber notado que una materia que no puede existir por sí, pero que, sin embargo de ello, debe ser real y puede llegar á serlo todo, es tan incomprensible como el ser universal panteísta, que no es nada. La potencia real es un postulado necesario, si todo quiere referirse á esta composición; pero no es ni objeto de la experiencia ni una cosa evidente. Tampoco la forma puede existir por sí, sino que es pensamiento eterno de Dios ó se educe de la materia no existente. No obstante esto, Alberto Magno, con los árabes, halló modo de integrar el indeterminado concepto aristotélico de la materia no dividiendo dualísticamente la materia y la forma, é introduciendo ésta en aquélla por medio de un movimiento, sino colocando la forma en la materia, y considerando la materia como principio de su forma *(inchoatio formae)*. Desde Descartes se entiende por materia la masa material (extensa).

El *principio de individuación* se admite, pero sigue desconocido. Si, con los tomistas, según la interpretación platónica (y la aristotélica), se toma la materia como principio de individuación [2], el individuo llega á ser todavía más incomprensible. Lo individual aparece como un defecto, como un obscurecimiento de la idea verdadera del ser, como un efecto del principio de la imperfección y de la contingencia; sólo lo universal se considera como lo propiamente verdadero. Pero de este defecto tiene más culpa la teoría que el principio. No existe, en efecto, cosa alguna que no esté compuesta de materia y de forma [3]. Como ambas juntas debieron haberse reunido en el primer ser terrenal, resulta que ya no hay nueva creación, ninguna producción de formas substanciales. Lo que se

---

(1) Cf. *Theol. Quartalschr.*, 1885, 20. Bäumker, *Probl. d. Mat.*, 247. Späth, *Katholik*, I, 1887, cuaderno 3, 4. Teichmüller, *Religionsphilos.*, 504. Gutberlet, *Naturphilos.*, 53. Willmann, *Gesch. d. Idealism.*, I, 549.

(2) Glossner, *Jahrb. f. Philos.*, 1886, cuaderno 1-4. Por lo contrario Schell, *Dogmatik* III, 846. *Rev. de l' hist. des rell.*, I, 1902, 223.

(3) Santo Tomás, *Opus. de principiis naturae.* Gardair, *La nature humaine*, 1896, 40, 58, 211. Schneid, *Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas* [2], ed. de Sachs, 1896, 77.

produce es lo compuesto de materia y forma, y para esto basta el agente.

Tampoco es necesaria la hipótesis de que, en los múltiples procesos físicos y químicos, se realice un *cambio incesante de formas*, por mucho que induzcan á aceptarla la analogía y, la «propensión á la unidad.» La Física y la Química modernas han hecho por lo menos muy verosímil que puedan explicarse todos los fenómenos mediante la naturaleza y el movimiento de los diferentes *átomos* en conexión con el *éter*, absolutamante necesario en todo el espacio. Ni la *alotropía* ni la *isomería* de los cuerpos pueden aducirse como argumento contra el atomismo, pues ambas se explican mejor con la química de la estructura, que suponiendo en cada substancia, con la artística concepción de los griegos, un arquitecto desconocido que gobierna las fuerzas físicas y químicas y que después es arrojado violentamente para ceder el puesto á otro que edifica de modo diferente la casa y le da un nuevo aspecto. Esta es la última causa de los diversos fenómenos de la isomería [1]; y aun para la cristalización no es absolutamente necesario acudir á otra hipótesis. Sería perjudicar á la apologética el querer sostener lo insostenible de la antigua filosofía natural frente á los hechos universalmente reconocidos de la Física y de la Química [2]. Por lo contrario, la modernísima Energética (Ostwald, Reinke) avanza todavía más en este terreno.

La objeción de que los átomos y el éter no pueden demostrarse experimentalmente y que el *concepto del átomo* tiene algo de contradictorio, más todavía, que es un escándalo lógico frente al hecho de que la teoría atómica se considera como una consecuencia necesaria de las leyes y procesos químicos admitidos sin excepción, y que el éter

---

(1) Michelitsch, *Atomismus, Hylomorphismus und Naturwissenschaft*, 1897, 21.

(2) Hannequin, *Essai critique sur l' hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, 1896. *Ann. de philos. chrét.*, 1896, Marzo, Nov. Knauer, *Philos.* 385. Linsmeier, *Nat. u. Offenb.*, 1897, 395; 1903, 411. *Philos. Jahrb.*, 1897, 310.

es indispensable para la explicación de los fenómenos ópticos, no puede demostrar nada hasta que la Filosofía natural, que sólo conoce teorías, no sepa explicar mejor los hechos. No es permitido calcular con conceptos vacíos de cantidad y de distancia, cuando se trata de cosas y de fuerzas cualitativamente determinadas. El concepto de cantidad exige una divisibilidad indefinida; con todo, el elemento real más pequeño puede ser indivisible (1), ya que el concepto de la extensión presupone un algo extenso. También Santo Tomás es de opinión que la divisibilidad sólo matemáticamente es ilimitada. Los cuerpos extensos no pueden dividirse sino hasta cierta cantidad.

Los *rayos Röntgen* y *Becquerel* han dado motivo para una nueva definición de la materia y del átomo, ya que se ha deducido de ellos que el átomo no es todavía la parte más pequeña de la materia. Los rayos catódicos despiden una luminiscencia poderosa, calientan todos los cuerpos y producen también efectos puramente mecánicos. Todos estos fenómenos se explican fácilmente por la teoría de la emisión propuesta por Crookes, la cual considera los rayos catódicos como direcciones de una corriente de partículas electrizadas negativamente, lanzadas en línea recta y con gran velocidad por el cátodo. La masa de una partícula de los rayos catódicos (electrón) se aprecia en 3×10^{-26} gramos, es decir, 3/100 de cuatrillón de un gramo. Según esto, el átomo moderno no es ya algo indivisible; al contrario, debemos imaginarnos el átomo como compuesto de varios electrones, todos iguales entre sí. Tenemos, por consiguiente, masas conglomeradas, moléculas, átomos y electrones ó corpúsculos. Pueden ser éstos «símbolos de nuestra ignorancia,» pero son símbolos necesarios.

Como quiera que sea, hay que suponer en los átomos una potencia, una δύναμις. Si se considera la δύναμις *(poten-*

(1) Ulrici, *Gott. u. d. Natur*, 441. Gutberlet, *Naturphilos.*, 7, 16. Sobre los rayos catódicos, v. Maier, *Nat. u. Offenb.*, 1900, cuaderno 12; 1901, cuaderno 7. *Physikal. Zeitschr.*, 1900, 33. Véase *Münchener kathol. Gelehrtenkongress.* 1901.

via) aristotélica «como una potencia realmente existente y ordenada á la actualización de determinados procesos y formas de evolución, potencia que sólo se actualiza plenamente con el auxilio de condiciones accesorias, y que, en ausencia de éstas, es ineficaz, ó permanece en estado latente;» esto es, si se considera como una «propensión real, inmanente en las cosas mismas, encaminada á la ejecución de un acto, propensión que, si bien, como la potencia-motora de un muelle comprimido, ó la virtud germinativa de una semilla en seco, permanece impedida accidentalmente, se desarrolla en cuanto existen las condiciones exteriores; es decir, si se considera como una inclinación, que intenta actualizarse aun faltando las condiciones accesorias exteriores (humus, agua, luz del sol) [1];» entonces no hay otro remedio que conceder que la teoría física de los átomos, «la cual no es otra cosa que un producto de conceptos puramente hipotéticos y de productos subjetivos del pensamiento,» no puede sostenerse sin el concepto de la δύναμις.

Sólo el *atomismo dinámico* está en disposición de explicar los fenómenos de los diversos reinos de la naturaleza; el atomismo mecánico, que no sabe explicar el movimiento del átomo inerte, no basta, aunque no se niegue que las fuerzas naturales, como la gravitación, la cohesión, la elasticidad, el magnetismo, la electricidad, pueden encontrar una explicación mecánica satisfactoria. En el reino inorgánico, la energía potencial ó fuerza expansiva demuestra la δύναμις; la *formación de los cristales* presupone en las moléculas que están disueltas en los líquidos una inclinación á la forma, ya que con la conformación y con el movimiento solamente no se comprende que las moléculas y los átomos sean siempre determinados por un sistema cristalino especial, y que aun los cristales estro-

(1) Liebmann, *Gedanken und Tatsachen*, I, 1899, 10, 162. *Nat. u. Offenb.*, 1901, 608. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, 1888. Schanz, *Theol. Quartalschr.*, 1891, 412. *Neue Versuche* 211. Kemp., *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1895, 173, 377; 1901, cuaderno 7.

peados é imperfectos presenten la misma proporción de ángulos y de caras. Pero con todo esto no se demuestra todavía el cambio de forma en los cuerpos compuestos. Las propiedades y los efectos se modifican, pero en la solución reaparecen enteramente de nuevo. Por consiguiente, no puede tratarse más que de una combinación imposible de determinar previamente (por ejemplo, agua, hidrógeno y oxígeno), y de una propensión combinada en la composición. Sólo por medio de la teoría de la permanencia de los elementos, ha hecho posible Lavoisier la Química. Por tanto, la *transformación de la materia nutritiva* en las plantas y en los animales, no puede alegarse como demostración de lo contrario (1).

La Física moderna enlaza la *Electricidad* con la constitución atómica de la materia ponderable, y con esto retrocede á la antigua idea de los flúidos eléctricos; sólo que hoy se atribuye á la electricidad una estructura corpuscular ó atómica.

Donde empieza la *vida*, aparece un factor esencialmente nuevo, para el cual es preciso admitir una forma superior. Cierto que continúan obrando las mismas fuerzas y leyes y se desarrollan los mismos procesos físicos y químicos; pero no pueden concebirse sin un principio nuevo que los dirija hacia el fin preestablecido. Aquí ya no basta por sí sola la teoría atómico-dinámica. Nada importa para el caso que á esta nueva forma se le llame energía psíquica (2), entelequia, *forma substantialis* ó *anima vegetativa*, forma vital ó fuerza vital, impulso plástico, energía nerviosa ó energía espiritual. La concepción de la escolástica tomista tiene por sí la ventaja de que, evitando representar esta forma como algo exterior, casual y accidental, pone de acuerdo con la ciencia moderna el fundamento de la vida

(1) Asiento á esto Rolfes, *Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, 1896, 67. Hugo de S. Víctor sostiene la inamisibilidad de la materia y de las forma, las cuales varían sólo por conjunción y disjunción según el principio: *De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti: Erud. didasc.* I, 7, Migne, P. L. CLXXV, 746

(2) Ostwald, *Vorlesungen ueber Naturphilos.*, 1902, 312.

en la esencia de la cosa misma. Por consiguiente, para ella es muy natural que toda substancia viviente sea un todo armónico, una substancia actual, resultante de dos elementos esenciales, y que cualquier función vital debe predicarse del todo. La forma es el principio activo que domina la materia, principio á su vez de la extensión, y convierte en provecho suyo los procesos físico-químicos; pero sólo constituye tal principio en cuanto es parte esencial del ser mismo.

La *ideología* de los escolásticos ocupa igualmente el medio entre los dos extremos, pues parte de la percepción sensible, no del pensar, y no pone como principio ni la identidad ni la diversidad absoluta en la escala de los seres, sino la unidad analógica de éstos. Sostiene que lo conocido está determinado de conformidad con los medios del que conoce, de suerte que el pensamiento no es idéntico á la esencia de las cosas, sino que de la afinidad entre cognoscente y conocido resulta una conjunción entre ellos. Por este motivo adquiere gran importancia la *analogía* en el conocimiento de la naturaleza de Dios; pero si generalmente es posible una cognición, lo que debe admitir aun el escéptico convencido de su duda [1], sólo es posible en el supuesto de que objeto y sujeto sean correlativos.

Esta suposición debe aceptarla también la moderna teoría *electromagnética*. «Nosotros nos formamos siempre imágenes ó símbolos de los objetos externos, y los formamos de tal manera, que las necesarias consecuencias ideales de las imágenes, son á su vez las imágenes de las necesarias consecuencias naturales de los objetos representados. Mas para que esta consecuencia pueda comprobarse, debe existir cierta conformidad entre la naturaleza y nuestro entendimiento. La experiencia nos enseña que esta condición se verifica, y que, por consiguiente, existe de hecho tal conformidad [2].»

---

(1) San Agust., *De Trinit.*, 10, 10, 14; *Solil.*, 2, 1; *De lib. arb.*, 2, 3, 7. *Enchir.* c. 20. Vorbrodt, *Religionsphilos.*, 3, 5. 9. Gutberlet, *Kampf*, I. 163.
(2) Herz, *Die Prinzipien der Mechanik*, 1894, 1. *Nat. u. Offenb.*, 1901, 479.

Esta relación exige á su vez otra relación entre Dios y el mundo como su causa y fin. El yo pensante y el mundo deben ser correlativos desde su origen, no emanados, sino creados por el mismo Absoluto. Ambos son limitados, no fenómenos de lo Absoluto, sino dominados por lo Absoluto, que es su principio y su fin [1].

Rousseau, siguiendo á Platón, interpelaba así á los materialistas: «Señores, si hubieseis empezado el análisis de este universo por el análisis de vosotros mismos, habríais hallado en la naturaleza de vuestro ser la esencia de la constitución de este universo. Al explicar (Platón) la distinción de las dos substancias, les hubiera demostrado, por medio de los atributos de la materia misma, que, á pesar de Locke, la hipótesis de una materia pensante es un verdadero absurdo.» La física, como resumen de las ciencias naturales, conduce á una filosofía materialista; la lógica, como resumen de las ciencias del espíritu, ocasiona una concepción ideal del universo; la ética interviene y reconcilia. Como la palabra, como el lenguaje, así es el hombre el resultado de ambos. La voluntad y el movimiento no pueden separarse. La voluntad y la libertad son la base de la vida intelectual y moral; con esto desaparece la antítesis entre la razón pura y la razón práctica, el dualismo.

De este modo se obtiene una vista del *edificio armónico* del mundo material é intelectual, que lleva voluntariamente al hombre á la adoración del Creador omnipotente y omnisciente. El monismo es bueno para los que niegan al alma humana la esperanza de una vida futura; para los que, en vez de la inmortalidad del espíritu, ponen la inmortalidad de la materia; para los que destronan á Dios y elevan en su lugar al hombre como único ser en el cual ha llegado lo infinito al conocimiento de sí mismo. El budismo ha demostrado hasta dónde puede llegar el hom-

---

V. aquí también algo sobre «las analogías físicas» de Maxwell. Más escéptico es Ostwald, *Naturphilos.*, 303. Mach, *Das Religions-und Weltproblem*, 1901.

(1) Schell, *Dogm.* I, 348. *Ann. de philos. chrét.*, 110, 1889, 24. Pesch., *Institut. phil. psych.* I, 165. Willmann, *Gesch. d. Ideal.*, II, 616. Contra la gnoseología escolástica, v. Isenkrahe, *Idealismus*, 41.

bre abandonado á sus propias fuerzas: un orgullo casi desconocido por él en sus meditaciones, le conduce al abismo en el cual pereció Buda. El nirvana, la nada desconsoladora, es la única esperanza, la única redención de las miserias de esta vida. Pero la experiencia ha demostrado que semejante nirvana es insostenible en la práctica, porque el espíritu y el corazón del hombre ansían otro fin, una felicidad verdadera, un Dios vivo.

Verdad es que la especulación, que parte de lo finito, se detiene delante de lo incomprensible; pero está convencida de que Aquel á quien ella reconoce como autor eterno é inmutable de todas las cosas, es muy superior en su esencia y en su obrar á nuestro pensamiento [1]. En vano busca el panteísmo, en su supuesto conocimiento absoluto, el mismo consuelo que al creyente procura su *Credo*. La filosofía, y aun la ciencia en general, debería desesperar antes de disponerse á la obra, si se propusiera hacer desaparecer todas las sombras del campo de sus objetos.

18. El Concilio Vaticano sobre el monismo.—La gran *difusión* que en la sociedad moderna ha adquirido el monismo en sus diferentes formas, dió ocasión al Concilio Vaticano para oponer la antigua doctrina sobre el conocimiento natural de Dios á los errores renovados y peligrosos. El primer capítulo de la Constitución sobre la Fe trata de Dios, Creador de todas las cosas. El título del esquema se refería, en primer lugar, al *racionalismo*. Este debe ser rechazado en sus diferentes formas, tanto el craso racionalismo, que niega la existencia de Dios, como el racionalismo vulgar, que sólo admite un conocimiento natural de Dios, como también el semiracionalismo, que tolera una revelación sobrenatural, pero que pone la razón como regla y juez de lo que ella contiene. Al monismo sólo pertenece la primera especie de racionalismo, y contra éste se dirige el primer párrafo del primer capítulo, en el cual se atribuyen á Dios precisamente aquellos atributos

(1) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.* II, 884. Pesch, *Welträtsel* I, 142. Fraser, *Philosophy of Theism*, 1895, 96. *Revue de l' hist. des rell.*, I, 1898, 134.

que contradicen directamente al panteísmo. Dios es definido como espíritu absoluto, libre y consciente de sí mismo, el cual, como una substancia única, simplicísima, inmutable, es real y esencialmente distinto del mundo é infaliblemente superior á todo.

En los cánones que siguen se rechazan las diferentes formas de monismo. En primer lugar, se condena el ateísmo como principio común y carácter universal del monismo. Después, en el canon segundo, se lanza el anatema contra los que no se avergüenzan de afirmar que, fuera de la materia, no hay nada. Este craso materialismo apenas necesitaría ser condenado, si el darwinismo, en sus consecuencias extremas, no condujera también al materialismo. El canon tercero se dirige contra el panteísmo ontológico, que enseña la identidad de la substancia ó esencia de Dios y del universo. Este panteísmo es también ateísmo en el fondo, porque afirmar que todo es Dios, equivale á negar la existencia de Dios. El canon cuarto trata de los diferentes modos de explicar este panteísmo; en él se condena á los que afirman que las cosas finitas, así corporales como espirituales, ó por lo menos estas últimas, emanan de la substancia divina, ó los que sostienen que la esencia divina llega á serlo todo mediante sus manifestaciones ó evoluciones, y que Dios es el ser absoluto universal que, determinándose á sí mismo, resuelve el conjunto de las cosas en géneros, especies é individuos.

La emanación y la evolución es la doctrina de la antigüedad (brahmanismo, neoplatonismo, gnosticismo), y, en general, de todas las religiones orientales; la autodeterminación del ser universal y distinto, es el moderno panteísmo. A la vacuidad de todas estas formas de ateísmo más ó menos expreso, opone el Vaticano la verdad de la Sagrada Escritura: el universo, con todas las cosas que contiene, tanto espirituales como materiales, ha sido producido en toda su substancia por Dios, de la nada. Dios, mediante su voluntad, libre de toda necesidad, ha creado el mundo, para su propia gloria.

CAPÍTULO XV

La Creación

1. Filosofía. La Revelación respecto á la Creación.—2. Significación de *bará*.—3. Tradiciones cosmológicas.—4. El cómo de la Creación. Ser absoluto y ser participado. Omnipotencia de Dios.—5. No capricho, sino sabiduría.—6. Las ideas eternas. Tiempo y eternidad.—7. Temporalidad de la Creación é invariabilidad de Dios.—8. Creación simultánea.—9. Concepto del espacio. Inmensidad de Dios.—10. Conservación de lo creado por el Creador. Leyes y fuerzas de la naturaleza. Primera causa y segunda causa.—11. Eternidad é inmutabilidad de Dios y temporalidad y mutabilidad del universo.—12. Concepto de la Creación y de la autogonía.

1. Filosofía. La Revelación respecto á la Creación. —Las precedentes consideraciones nos han conducido inevitablemente al *concepto de la Creación*; pero la explicación de este concepto antes pertenece al conocimiento religioso que al natural. Este llega precisamente hasta mostrar la vía que conduce al concepto de la Creación y la necesidad de ella como postulado, pero sólo puede atravesar el umbral habiéndose enriquecido antes con las ideas religiosas (1). Ningún filósofo ha podido aprender, sin la ayuda de la Revelación, esta verdad racional en toda su pureza. Este «dogma fundamental de la fe» puede calificarse de «axioma evidente de la pura razón no turbada por imágenes sensibles ó prejuicios heredados»; pero debe concederse que, á falta de analogía, es un «concepto racional puro y enteramente exclusivo», que sólo en la fe adquiere su plena certeza. Esto tienen que admitirlo también los tomistas que quieran dar la demostración de ello. Así, pues, es cierto lo que dice Fenelón, esto es, que la filosofía, con la ayuda de la teología, alcanza su último des-

(1) Sto. Tom., *Quaest. disp. 3 de pot. a. 5: Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata. Coll. Lac.*, VII, 79: Aun cuando en el *Conc. Vat.* (ses. 3, 1, c. 1) se usa el vocablo *creator*, no se dice en él que la *creatio proprie dicta* pueda ser demostrada. 242: *non directe, sed sollum illative.* Por esto, tampoco la encíclica de León XIII, de 4 de Agosto de 1879, pone la creación de la nada entre las verdades de razón.

arrollo y su perfección, y que sin esta ayuda, no puede llegar «al límite supremo de la razón humana». Por todo lo cual, la teoría de la Creación es la verdadera prueba del fuego, «el talón de Aquiles», de toda filosofía en su relación con la verdad religiosa y absoluta; es el *schibboléth* del teísmo (1).

«Lo que parece más maravilloso en el mundo—dice San Agustín,—lo es seguramente menos que el mundo entero, es decir, que el cielo y la tierra y lo que hay en ellos, todo lo cual ha sido ciertamente hecho por Dios. Pero cómo lo ha creado, y la especie y manera con que lo ha creado, está oculto y es incomprensible para el hombre.» El Pastor Hermes empieza sus mandamientos con estas palabras: «Cree ante todas cosas que Dios es *uno;* que lo ha creado y consumado todo; que lo ha hecho todo de la nada, para que todo sea; que lo abarca todo, pero que es incomprensible.» Ireneo elogia este pasaje del libro.

El documento religioso más antiguo, el *Génesis*, empieza con una narración de majestuosa belleza y lapidaria brevedad, relativa á la creación del mundo, de los seres orgánicos y del hombre. El primer versículo de la Biblia: «En el primer día creó Dios el cielo y la tierra», tan breve y sencillo, contiene cuanto de más grandioso y profundo ha concebido el pensamiento filosófico respecto al mundo. Todos los difíciles problemas que tanto preocuparon á las religiones orientales y á las especulaciones de los griegos, y que tanto influyeron en la vida humana, quedan resueltos con una sola frase. Cuanto se ve en el cielo y en la tierra, fué llamado á la existencia por el infinito poder de Dios. Hay un Dios que existe por sí, que es superior al espacio y al tiempo, que puede llamar y ha llamado del no ser al ser. El cielo no es Dios mismo, sino la obra de

(1) *Eccl.*, 3, 11; *Job.*, 36, 26; *Ps.*, 103, 104; 119, 1, 2; 122, 8; Past. Herm., *Mand.*, 1, 1; *Sim.*, 5, 5, 2; Iren., *Adv., haer.*, 4, 20, 2; Eus., *Praep. ev.*, 7, 19; S. Agust., *De civ. Dei*, 10, 12; *De Trin.*, 5, 16; Hugo de S. Víctor, *De Sacr.*, 1, 3, 51; Schmid, *Wissenschaftl. Rich.*, 79; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1843, 179; Hontheim, *Inst.*, 784; Scheeben, *Dogm.*, II, 5, enumera las opiniones de los filósofos; Séneca, *De cons.*, 8.

Dios. El padre cielo y la madre tierra son criaturas del Todopoderoso. Tal es el gravísimo sentido de aquellas pocas palabras. Por eso los Profetas suponen la Creación como algo que se endiende por sí [1]. Los problemas filosóficos aparecieron más tarde.

«Si ha de entenderse [la historia mosaica de la Creación] no del todo al pie de la letra, sino en substancia, necesario es convenir que los antiguos tiempos no nos ofrecen obra tan sublime, ni podría hacerse hoy mejor», observa Baer. Reinke encuentra en ella un «resultado de un pensamiento fundado en la observación», que se apoya en una «inducción de la mayor amplitud», absolutamente científica», que «contiene el principio de la evolución».

No podemos comprender, en efecto, cómo de la nada puede provenir algo, porque el principio de causalidad nos conduce directamente á la influencia de la substancia absoluta sobre las substancias finitas, y el principio de razón suficiente á una causa absoluta primera. Nuestro entendimiento no posee una forma por la cual pueda reconocer cómo de lo espiritual nace lo material. Pero ¿es por ventura más inteligible que de una materia primitiva, de una substancia primordial, procedan cosas diferentes de ella? ¿Entenderemos siquiera el nacer y el morir de la naturaleza? En todas las cosas apreciamos el *hecho*, pero en manera alguna el *modo*. Toda otra explicación del mundo, no sólo se resiente de la misma falta de inteligibilidad, sino que además no es capaz de demostrar satisfactoriamente la última causa y el primer origen [2].

2. Significación de *bará*.—Los filósofos y los teólogos disputan sobre si el verbo *bará*, ἐποίησεν, *creavit*, significa la creación de la nada ó tiene sentido indeterminado. Los comentadores judíos y los cabalísticos, R. Kimchi y otros, lo han interpretado en el sentido de *creavit ex ni-*

(1) *Is.*, 7, 11; 40, 12, 26; *Jer.*, 17, 23; 22, 32; *Am.*, 4, 13; 5, 8; 7, 4; 8, 8; 9, 2; *Mich.*, 1, 2; *Os.*, 2, 23. V. Sellin, *Beiträge zur israelit. und judisch. Religionsgesch.*, I, 1896, 97; Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, 155.

(2) V. ya Efrem, *Gen.*, 1, 4; Baer, *Stud.*, I, 415, 470; Reinke, *Die Welt*, 259, 472; Gunkel, *l. c.*, 118.

hilo; pero Hezra sostuvo una opinión contraria, porque en los vers. 21 y 27 se emplea dicha palabra en el sentido de *formavit*, y en *Núm.*, XVI, 30, tiene otra significación. Algunos modernos se han remitido á *Jos.*, XVII, 15-18, donde se usa *barâ* en el sentido de «cortar árboles.» Ha de observarse, con todo, que esta palabra está allí en la forma *pihel* y vuelve á la significación original de «tallar,» «cortar [1].» Significando «crear,» se encuentra usada en *qal* sólo para designar á Dios en el reino de la naturaleza (*Ex.*, XXXIV, 10; *Núm.*, XVI, 30) y del espíritu (*Salm.* L, 12), alternando con *yatsar* y *àshâh* (*Is.*, XLV, 7; XLVI, 18), y nunca rige acusativo. En los vers. 21 y 27 está usada la palabra para indicar la creación de los animales marinos y del hombre, el cual, empero, no sólo fué formado de tierra, sino que encerraba un principio anímico.

Ahora bien, de la palabra sola, á causa del *àshâh* (vers. 25), no puede derivarse con seguridad el concepto de creación, por cuanto dista mucho del pensamiento humano; por lo cual debe llamar en su auxilio toda la interpretación bíblica relativa á la esencia y actividad de Dios. Entonces se verá que esta interpretación no nació simplemente en Alejandría como opuesta á la filosofía griega, sino que responde á la intención del escritor sagrado. En la Sagrada Escritura se celebra, pues, desde este momento como atributo distintivo de Dios, no del ser impotente, como los ídolos de los paganos, sino del que ha criado el *cielo y la tierra*; ensalza al Creador desde el principio. «Mi ayuda es del Señor que ha creado el cielo y la tierra.» (*Sal.* CXIX, 1-2), era el grito de júbilo del israelita. Toda su espontánea poesía está inspirada en esta idea.

Verdad es que en los libros de la Sabiduría (*Sab.*, XI, 18), encontramos algunas expresiones que parecen obscurecer algo el concepto puro de la Creación, por cierto color de filosofía griega, en cuanto celebran más al ordenador que al creador del mundo; pero aun cuando estos po-

(1) V. *Rev. de l'hist. des relig.*, II, 1886, 14; *Science cath.*, 1891, 984; Delitzsch, *Genesis*, 48; Kaulen, *Der bibl. Schöpfungsber*, 1902, 12.

cos pasajes de escritos posteriores, tomados aisladamente, se interpreten de este modo, nada pueden decidir en contra de la doctrina clara y general de la Sagrada Escritura. La expresión inexacta, equívoca, debe interpretarse conforme á la doctrina confirmada. Pero es fácil demostrar que la narración más antigua de la Creación indica una distinción en la obra creadora de Dios. «La tierra estaba desnuda y vacía,» dice la primera mitad del segundo versículo del Génesis. Este *tohu wa bohu* tantas veces repetido (que es el *baau* de los fenicios, *el huevo-mundo* de los indos, la *mujer-mundo* de los caldeos, y el χάσμα πελώριον de los griegos) deja espacio suficiente á la masa informe, de la cual formó Dios la tierra, sin que hubiera necesidad de acudir á una materia eterna [1].

3. **Tradiciones cosmológicas.**—Ya hemos observado antes que la tradición cosmológica es universal. Entre las cosmologías de los pueblos civilizados, las más afines á la cosmología bíblica son la fenicia *(Sanchoniathon)* y la babilónica. También los pueblos salvajes tienen cosmologías muy perfeccionadas, de gran importancia para su religión, por lo cual no pueden considerarse como inventos baldíos. «De hecho, si se prescinde del deterioro inevitable producido por la tradición, en ninguna otra materia es más débil el capricho innovador y más tenaz la adhesión á unos pocos conceptos fundamentales, que en este punto. Quien, con profundo sentido histórico, compare directamente las cosmogonías, verá que la tradición universal domina enteramente el espíritu del género humano. Basta recordar á los vecinos de Occidente (de los americanos), tan ricos en mitos: aquí, en América, apenas falta un rasgo característico de la mitología polinesia; las variaciones son relativamente pequeñas [2].»

Sin duda que aquí, como en todo, sucede que ningún

(1) 2. *Mac.*, 7, 28; *Hebr.*, 11, 3; A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 45; Tannery, *Le concept de Chaos: Ann. de philos. chrét.*, I, 1899, 512.

(2) Ratzel, *Völkerk.*, I, 648; Strauss u. Torney, *Altägypt. Rel.*, I, 423; Girard, *Le déluge*, 195; Hummelauer, *Nochmals der biblische Schöpfungsber*, 1898, 94.

pueblo mitológico tiene idea de un puro crear sin materia preexistente; pero esta obscuridad es propia de toda evolución espiritual, religiosa y moral. Por esto, los rasgos fundamentales comunes á los pueblos cultos y á los incultos, deben referirse con mayor derecho á una tradición primitiva. La pura concepción del relato mosaico depende de su puro concepto de Dios; ambos muestran claramente la índole de la Revelación, por lo cual Lenormant considera el primer versículo del Génesis como un apéndice del inspirado escritor á la narración caldea. Esta que, como la fenicia, presupone la eternidad de la materia, había adquirido por tal modo un sentido recto. *El espíritu sobre las aguas* recuerda aún el caos babilónico *(tiâmat)*, que recibió la perfección por los dioses (Lachmu y Lachâmu) formados después de él [1].

4. El cómo de la creación. Ser absoluto y ser participado. Omnipotencia de Dios.—Pero con todo esto no queda explicado el *cómo* de la Creación. En éste, como en otros puntos, los Padres advirtieron el peligro de sutilizar respecto al cómo. El espíritu humano ha tenido siempre cierta propensión á poner un nexo material entre lo creado y el Creador. Pero puesto que así el ser absoluto, inmaterial y espiritual, quedaría obscurecido, ha de admitirse este nexo como real efectivamente, pero metafísico. Si no queremos renunciar á dar con la causa del mundo, debemos partir de un ente absoluto existente por sí. Todo *ser relativo* tiene sencillamente una existencia *comunicada*. Sólo existe por virtud del ser absoluto, y existe solamente mientras éste lo conserva. Si hoy el ser absoluto retirase la mano del ser finito, todo volvería á la nada. En esta idea principal coinciden los teístas con muchos panteístas, porque también éstos dicen que si en todo lo finito han de verse solamente criaturas de lo eterno, los destinos de estos individuos no pueden ser diversos de los prefijados por

(1) Lenormant, *La divination et la science des presages chez les Chaldéens*, 1879, 3; Hoberg, *Genesis*, 1900, 24; König, *Bibel und Babel*, 1902, 29; Keil, *Babel und Bibelfrage*, 1903, 47.

el gran Todo. Durará eternamente lo que, por causa de su obra y de su consejo, ha de formar un miembro perpetuo del orden universal, y perecerá todo cuanto no tiene en sí esta fuerza conservativa [1]. El lenguaje de los teístas es menos tortuoso y más claro cuando dicen: «Todo es, porque Dios quiere y mientras Dios quiere.» Tal idea no es, á decir verdad, muy del gusto de la ciencia física moderna. La ley de la conservación de la energía y de la constancia de los elementos ó átomos, parece que la contradice directamente. Así como de la nada no se hace nada, tampoco el ser real puede volver ya á la nada. Sin embargo de esto, semejante contradicción es más aparente que real. También la Sagrada Escritura y la filosofía tradicional admiten el principio de que de la nada no se hace nada, y cuando dicen que Dios *ha creado el mundo de la nada*, en manera alguna tratan de establecer una relación causal entre el mundo y la nada, sino sólo significar que el mundo no está formado de una materia preexistente, ni ha salido de la substancia divina. La nada precedió al mundo, el mundo llegó después de la nada. Es indudable que especialmente á los Padres platonizantes, era algo difícil aplicar el pleno concepto de la causalidad, porque temían caer en el panteísmo. San Agustín, con su *mundus de nihilo a Deo factus*, quiso servirse por lo menos de la negación.

Esta explicación, más que todo formal, viene integrada substancialmente por la doctrina de que Dios ha creado el mundo con su *voluntad*, con el acto de su querer. El elemento esencial del concepto de creación, desconocido de todos los filósofos paganos, y también de Aristóteles, quien, por salvar la divina inmutabilidad, supone un mundo eterno y un movimiento eterno, es la voluntad omnipotente de Dios. «Esta voluntad es la causa real de la existencia del mundo. La voluntad divina es algo, el mundo existente es otro algo enteramente distinto. Pero por obra del uno viene puesto el otro [2].» La Creación es formalmente

(1) Lotze, *Mikrokosm.*, I, 439; III, 593.
(2) Kant según Fischer, *Gesch. d. neuer. Philos.*, III, 198; Tertul., *Apol.*,

la intrínseca actividad de Dios, esencialmente idéntica á la voluntad divina; pero virtualmente es la actividad del divino querer que obra hacia lo exterior (transeunte), es la producción de las cosas no existentes todavía. Habla Dios y se cumple su palabra, dispone y se realizan sus mandatos. Así como el término puesto por el sujeto pensante y volente es una cosa diversa del sujeto mismo, también las cosas finitas creadas por Dios son algo diverso de él. Considerada en sí la actividad de Dios, es eterna y necesaria, pero en relación con sus obras *ad extra* está bajo la libre voluntad, la cual no debe concebirse como una fuerza natural que obra necesariamente.

Sería inútil querer penetrar en el procedimiento interno. Tenemos que abandonar este estudio á la ciencia de la fe. No obstante esto, debemos recordar el resultado de nuestras consideraciones anteriores. La comparación entre las cosas naturales y la vida intelectual nos ha conducido á la conclusión de que la causa del mundo debe ser un espíritu absoluto, libre y consciente. La comparación entre la eficiencia de la limitada voluntad humana, necesitada de órganos y de medios para la ejecución de sus deliberaciones, y la eficiencia de la causa absoluta, nos autoriza también para concluir que esta causa, con su sola voluntad independientemente de cuanto está fuera de ella, y no existiendo más que por ella, puede traducir en acto todo lo que ella quiere. La analogía del *artífice*, que encarna sus ideas en el mármol, nos induce á admitir que el artífice supremo, á quien el arte humano debe su existencia, puede realizar sus ideas sin un sujeto preexistente, y la voluntad absoluta puede obrar libre de condiciones, es decir, crear. La obra del artista se llama impropiamente creación, pero la obra del Creador debe ser creación en el pleno sentido de la palabra, porque Dios es todopoderoso, y debe ser el

17, 21; Euseb., *Praep. evang.*, 7, 11; Greg. Nis., *Cat.*, c. 10; *Opif.*, 16, 23, 24; S. Agust., *Serm.*, 214; Schell, *Dogm.*, I, 373; Ulrico, *Gott u. d. Nat.*, 638. V. Stöckl, *Geschichte d. Philos. d. Mittelalters*, II, 1865, 332, sobre Guillermo de Alvernia; Worms, *Die Anfangslosigkeit der Welt*, 1900.

modelo de toda creación artística, porque Dios es omnisapiente.

5. **No capricho, sino sabiduría.**—La voluntad de Dios es, en verdad, absolutamente libre; pero no es *caprichosa*, no es fantástica. El artista da cuerpo con su arte á una idea madurada en su mente, pero tomada de la naturaleza. Pues bien, esto mismo debe ocurrir en Dios. La *sabiduría* y la *bondad* van ligadas á la omnipotencia. Sólo así se evita la dificultad que ya Galeno suscitó contra Moisés, de que su creación del mundo es una determinación indiferente á ser ó no ser, por tanto, una determinación caprichosa ó casual, indigna del concepto de Dios (1), sin que para ella sea preciso recurrir á una creación eterna. Esta conclusión se funda, ante todas cosas, en la analogía, pero ¿qué sería de nuestro pensamiento, si debiese prescindir de toda analogía, y qué de nuestra lengua, si debiese prescindir de todo símbolo? Si Dios es un espíritu personal, estamos también autorizados para suponer en él ideas ejemplares del universo como de las cosas individuales, y, por tanto, para admitir la posibilidad del universo.

Mas repugna al concepto del ser absoluto que sus pensamientos se formen por virtud de un ser exterior y anterior á él, al cual deba referirse, como acontece con el espíritu finito, cuyos pensamientos son excitados por el mundo exterior y con imágenes de este último. El pensamiento contingente no puede actuarse sino mediante otro ser; pero el pensamiento absoluto debe, por intrínseca virtud, poner y determinar su objeto. El acto eterno de la autodistinción es también la causa de la distinción entre el ser absoluto y el relativo condicionado. Las ideas de las cosas deben residir en Dios desde la eternidad. Estas son las *rationes seminales*, como las llama San Agustín; ideas eternas, que han sido puestas y realizadas en la Creación,

(1) Galeno, *De usu partium*, 11, 14; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1843; Gregorio Nis., fué el que primero se sirvió de las ideas platónicas para explicar la creación; Hummer, *Des hl. Gregor v. Nazianz Lehre von der Gnade*, 1890, 15.

sin que hayan cesado de estar en Dios. La Creación es una imagen de la vida del espíritu divino, un espejo que refleja las ideas eternas.

Cuando Santo Tomás define la creación del mundo como emanación de todo ser de la causa universal, que es Dios, no quiere, ni por asomos, sostener un emanatismo en el sentido filosófico panteísta y neoplatónico (Avicebrón), sino que, por lo contrario, lo combate enérgicamente; sólo quiere explicar mejor la creación de la nada. El mundo inteligible es la idea del mundo en Dios, y la realización de esta idea fuera de la esencia divina, es la emanación [1]. La ciencia unida á la voluntad (*scientia approbationis*) es la causa de las cosas. A fin de que la posibilidad del mundo en Dios como causa de la realidad se traduzca al acto, se requiere un acto de la libre determinación de Dios. El mundo procede de Dios, en cuanto Dios realiza sus ideas, como lo muestra también la relación de la creación con la Trinidad. En la creación no se da necesidad alguna, porque es la manifestación de la sabiduría y del amor por medio del Hijo, y no por propia necesidad, pues el Espíritu es el amor.

6. Las ideas eternas. Tiempo y eternidad.—Sentiríase uno tentado á decir que las *ideas eternas* se han actuado en el *tiempo*, si esta expresión no pudiera dar lugar á malas interpretaciones. Porque ¿qué es el tiempo? ¿Qué es la eternidad? ¿Dónde está el puente que nos permita pasar desde el mar de la eternidad á la corriente del tiempo, siempre fugaz? Muy lejos de nuestro ánimo el tratar estos conceptos, pues pertenecen á otra disciplina. Aquí sólo ha de hablarse de su relación con la creación. El tiempo, considérese objetiva ó subjetivamente, es, según San Agustín, un concepto conocido de todo el mundo, pero que nadie conoce, es decir, *in concreto*, lo conocen todos, *in abs-*

---

(1) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 802, 814, 828, 884; *Theol. d. Vorz.*, I, 204; Staudenmaier, *Dogm.*, III, 26; Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas v. Aquin zum Judentum*, 65. V. por lo contrario, Bäumker, *Avencebrol*, 1895, 330; Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol*, 1900, 6.

tracto ninguno, pues es algo *sui generis* (1). Con «el número del movimiento según un antes y después» y con «la medida del movimiento,» de Aristóteles, sólo se da una circunlocución del concepto, no una explicación. A pesar de todas las modernas explicaciones empíricas é idealistas, sigue siendo verdad lo que dijo Petavio del tiempo y del movimiento. Lo fugaz y caduco no tiene consistencia; por eso el problema del tiempo y del movimiento es difícil y penoso. Su relación y su esencia son apenas conocidas de los filósofos más expertos.

La *eternidad* nos es más incomprensible todavía. En nuestro lenguaje tenemos el concepto de lo infinito, y los matemáticos lo emplean en sus cálculos. Filósofos y matemáticos discuten sobre si, fuera de Dios, existe un infinito en acto ó no. Pero opínese como se quiera, ora se deje á la Matemática su infinitamente pequeño y su infinitamente grande, que está fundado en el hecho, ora se conciba como un infinito indefinido, siempre resultará que este infinito es más bien una cantidad abstracta, que no nos acerca más al conocimiento del eterno ser actual. Si extendemos el tiempo hasta lo infinito y prolongamos ilimitadamente el principio y el fin, tendremos una magnitud indefinida del tiempo, pero no la eternidad. Para obtener el concepto de ésta, debemos proceder *per viam negationis*, es decir, negar el principio y el fin y suprimir la sucesión, y hacer coincidir lo pasado, lo presente y lo futuro. La eternidad es un presente absoluto, ó como dicen los escolásticos con Boecio: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Ya sea el tiempo una propiedad objetiva de las cosas, ya el sentido interno de nuestra intuición, el hecho es que nuestra actividad cognoscitiva está ligada al antes y al después, nuestro pensamiento es discursivo; así, pues, nosotros jamás podremos retener sólidamente el presente.

(1) Liebmann, *Analysis*, 72; E. Fischer, *Erkenntnislehre*, 169; Pesch, *Welträthsel*, I, 611, 634; Fischer, *Gesch. d. neuer. Philos.*, III, 217, 473; Isenkrahe, *Idealismus*, 163; Pascal, *Pensées*.

La eternidad puede derivarse de nuestro pensar analógico, pero no entenderse, porque la facultad cognoscitiva y aprensiva es, en cuanto realmente conoce, el objeto realmente conocido [1]. En los fenómenos perceptibles con los sentidos, estamos obligados á suponer un espacio absoluto, un tiempo absoluto y un movimiento absoluto. Estos conceptos tienen para nosotros capital importancia, han nacido y se han desarrollado con la organización particular de nuestra inteligencia intuitiva; debemos considerarlos como conceptos absolutos. Deducir de la idea trascendental, la realidad trascendental, podrá ser una exageración de la competencia de la razón especulativa; pero, esto no obstante, es cosa que se deduce de la analogía del humano pensar. La posibilidad de una inteligencia absoluta y omnipotente, para la cual no exista la temporalidad, no exista la distinción del *prius*, *simul*, *posterius*, es aún bien patente [2]; la realidad de esa inteligencia absoluta es necesaria.

7. Temporalidad de la Creación é invariabilidad de Dios.—Con todo, es difícil explicar el mundo temporal por las ideas eternas. Pues el concepto de causalidad, según el cual «se comprende el concepto de la esencia en el concepto del acto,» lo «temporal en lo eterno, como producto ideal y real del pensar y del querer eternos, como contenido en el pensamiento y la voluntad creadora, como efecto en la potencia causal [3],» necesita también explicación, si con Kant no quiere limitarse la creación divina, en cuanto causalidad absoluta é independiente de todo tiempo, á la existencia inteligible, ni excluir la existencia sen-

(1) Schneider, *Gotteserkenntnis*, 325; Schell, *Dogm.*, I, 283.

(2) Liebmann, *Analysis*, 126, 184; *Gedanken u. Tatsachen*, 75; Dubois-Reymond, *Allgem. Funktionstheorie*, I, 1882, 190; id., 72, sobre la teoría de lo infinitamente pequeño. V. sobre esto *Nat. u. Offenb.*, 1886, 46; 1897; 135. Por lo contrario, Isenkrahe, *Zeitschr. f. Philos.*, 1885, 75; Jllgens, *Die unendliche Anzahl und die Matematik*, 1893. Sobre el espacio y el tiempo, Guyau, *La genèse de l'idée de temps (subordination du temps à l'espace)*; Bergson, *Essai sur ler donées immédiates de la conscience*. Su resumen, en los *Ann. de phil. chré.*, I, 1890, 516. Según la concepción aristotélica, Schneid, *Die philos. Lehre von Zeit und Raum*, 1846, *Metaphysik*, 42; Petav., *De incarnat.*, 6, 1, 2.

(3) Schell, *Gott u. Geist*, I, 297.

sible, los fenómenos del tiempo (1). Esto no obstante, hay que sostener la temporalidad frente al monismo, y la eternidad de las ideas frente al materialismo.

Por eso conviene decir: Dios no ha creado en el tiempo, pero ha creado cosas que están subordinadas á las leyes de la sucesión en el tiempo; ha creado el espíritu, que, en su actividad, está enlazado con la sucesión, y sólo en la sucesión puede discernir las cosas. Por consiguiente, la dificultad del concepto de creación sólo se resuelve si, con Filón, Tertuliano, San Agustín, Santo Tomás y otros, desde Platón, se dice: Dios, con el mundo, ha creado también el tiempo (2). Es, pues, absurdo, opina San Agustín, que los maniqueos pregunten burlonamente á los cristianos qué había hecho su Dios antes de la Creación. No hay ningún *antes*—dice—donde no domina el tiempo, sino la eternidad. No se da con ésto ninguna intuición del asunto, pero vinculando el argumento en la contingencia de todas las cosas, era preciso venir á ésta conclusión (3).

Intentó San Agustín establecer una conciliación entre la creación eterna y la creación en el tiempo concibiendo las ideas eternas en Dios como objetivas y reales, y distinguiendo así la eternidad del mundo en la idea, y su temporalidad en la creación. No son ya las ideas de Platón, que existen por sí solas desde la eternidad, fuera de las cosas y fuera de Dios; no son tampoco las especulaciones gnóstico-platónicas, que querían hacer entender cómo, desde la cumbre de la divinidad, se había desbordado lo espiritual hasta el hombre, diferenciando el mundo inteligible del mundo físico, sino que son las ideas en Dios, ideas reales, ideas efectivas por medio de la voluntad omnipotente de Dios, que aquí, como en todas partes, son, en realidad, idóneas

(1) Kant, *Kritik der praktisch. Vernunft*, I, 1, 3 (*Kehrbach*, 123). El mismo Fichte, *Theistische Weltanschauung*, 16, consideraba la división del tiempo en el relato de la Creación como causa de la total obscuridad ó inexplicabilidad del concepto.

(2) Teodoret., *Graec. affect. cur.*, 4 (Migne, *P. G.*, LXXXIII, 911). Eus., *Praep. ev.*, 15, 13, 5; Seitz, *Apol.*, 165.

(3) Kuhn, *Theol. Quartalsch.*, 1843, 201; Wundt, *Philos. Stud.*, II, 189, 495.

para servir de instrumento al conocimiento humano. El *acto de la voluntad divina* no debe ya descomponerse en eterno y temporal, porque repugnaría á la simplicidad de Dios; pero el acto del querer es eterno; su producto es temporal, porque es producto de la *voluntad*, distinto de la esencia de Dios. En las ideas está ya incluída la temporalidad de las cosas que han de crearse, propuesta por la voluntad (1). Sólo así se evita la antinomia de Kant: Si el mundo tuviese principio, debiera haber precedido un tiempo vacío, en el que nada existía ni nada ocurría. Pero el origen del mundo es un acaecer; por consiguiente, una parte no vacía del tiempo vacío; si existiera desde tiempo infinito, habría transcurrido la totalidad de los tiempos hasta el momento actual, habría transcurrido una eternidad. El primer miembro del dilema se rechaza admitiendo las ideas eternas, el segundo admitiendo el acto volitivo del Creador. La creación en el tiempo eternamente querida, es la única que puede arrojar alguna luz sobre la obscuridad del incomprensible principio; puede hacernos comprensible, no el principio, sino el principiar. La mayor parte de los tomistas, que ponen las cosas creadas como existentes, no sólo en las ideas de Dios, sino también según su realidad física en Dios, desde la eternidad, van demasiado lejos; con todo, el concepto teísta de la creación exige una existencia eterna real. Para Dios no tiene el universo ni tiempo ni espacio.

8. Creación simultánea.—San Agustín fué también quien, siempre siguiendo el ejemplo de Filón, trató de simplificar el enigma suponiendo un *acto creativo, único é instantáneo.* Verdad es que se refirió para ello á un pasaje mal interpretado de la Sagrada Escritura (*Eccl.*, VIII, 1; véase *Gén.*, II, 4); pero la profunda razón filosófico-teológica de su creación simultánea, de este «pequeño descubrimiento alejandrino» estriba en la dificultad de salvar, en la Creación, la eternidad y la inmutabilidad de Dios (2).

(1) Juan Damasc., *C. Man.*, 6.
(2) *De civ. Dei*, 12, 14.

Por este medio queda, en verdad, eliminada casi totalmente la idea de la sucesión, pero el acto eterno continúa siendo un misterio; esto es, no se comprende en modo alguno cómo la inmutabilidad absoluta divina puede conciliarse con una actividad en el tiempo, y menos con la libertad (1). Se tiene una explicación sólo con suponer una mutación en «sentido impropio,» esto es, que se efectúe ahora en el tiempo lo que ha sido siempre pensado. Esta mutación acaece en el orden lógico, no en el ontológico, porque el pensamiento real de Dios no pasa á la criatura, sino que permanece en Dios, y sólo conceptualmente coincide con lo real (2).

La conservación y gobierno del mundo como creación continuada, la actividad incesante del Padre y del Hijo, nos llevan siempre á la otra explicación del acto creativo. No obstante esto, la actual concepción filosófico natural de los pensadores circunspectos, inclínase generalmente á no admitir ya un momento dado del tiempo, sino á considerar la creación como una general actividad divina omnipresente en el mundo. Pero si no quiere deducirse esta concepción ni aristotélica ni semipanteísticamente, como argumento de la eternidad del mundo, sólo será permitido aceptarla en el sentido de que Dios tuvo desde la eternidad la idea del mundo como algo temporal, cuya temporalidad empezó con la creación. En la eterna voluntad del Creador está eternamente contenida la temporalidad de las cosas (Hugo de San Víctor). La tentativa opuesta de *Orígenes* para unir el eterno acto creativo con la temporalidad del mundo mediante la hipótesis de un movimiento circular eterno, no sólo contradice á la experiencia, sino que sólo ofrece al entendimiento una solución aparente.

9. Concepto del espacio. Inmensidad de Dios.— Pero el ser creado ocupa *espacio*, en tanto que el Creador es infinito, inmenso, sin espacio. ¿Qué es el espacio?

(1) Gutberlet, *Apol.*, II, 19; Greg. Nis., *Hex.* (Migne, *l. c.*, XLIV, 71); *C. Eun.*, I (ivi XLV, 370); *Cat.*, c. 6; *De opif.*, c. 23.

(2) Kleutgen, *Philos. d. Vorz.*, II, 840, 869; Séneca, *Ep.*, 65.

Como del tiempo, tampoco del espacio puede darse una explicación satisfactoria. El espacio, según los atomistas, es un *ens sui generis*, y, según otros, un misterio obscuro del espíritu. «El problema de la percepción del espacio es el más obscuro y más complejo de la psicología, como también de la metafísica.» Ni la rígida extensión sin los cuerpos (Platón, Descartes, Espinosa), ni la forma de la intuición externa (Kant), pueden darnos una idea apreciable del espacio. La definición aristotélica, según la cual el espacio y el lugar son idénticos, el espacio es el primer límite inmóvil del continente, afirma simplemente el hecho conocido, y parte del principio de que cada elemento tiene su lugar determinado en la fábrica del edificio universal. La escolástica supone un sistema absoluto é invariable del espacio, con ejes sólidos del mundo. El espacio es para ella la posibilidad ó la conceptibilidad de lo extenso.

Las nuevas tentativas de explicación psicológicas, fisiológicas, empíricas é idealistas, sólo demuestran que, en este concepto, lo objetivo y lo subjetivo (*a priori*) están compenetrados inseparablemente. El espacio no nace *sólo* de la fusión de los elementos de superficie de la vista y del tacto mediante la actividad categórica, porque estos elementos deben ser dados con las cosas con independencia de él. El espacio sin las cosas es imposible concebirlo. Estas están en relación causal entre sí, y, bajo varios aspectos, dependientes la una de la otra, por lo cual deben tener entre sí eficiencia causal contemporánea ó sucesivamente, y engendrar así la idea y la sensación del espacio y del tiempo (1). Por este motivo, el concepto del tiempo está subordinado al concepto del espacio, mediante el cual se determinan el movimiento y el tiempo. El tiempo y el espacio son las formas existenciales de todo lo existente; pero también son formas de nuestra percepción. Sin la

(1) Hannequin, *Essai*, 361, defiende la concepción subjetiva de Kant. Du Prel, *Gesch. d. Myst.*, 333, encuentra en el sonambulismo la mejor prueba de esto. Ulrico, *Gott u. d. Natur*, 664. Sobre los griegos, v. Bäumker, *Probl.*, 61, 177, 184, 187, 320, 324. Sobre Kant, E. Fischer, *Erkenntnislehre*, 108, 155; Wolff, *Bewusstein*, 486; Pesch, *Welträtsel*, I, 621.

idea subjetiva del espacio, sería imposible la percepción; sin la excitación de lo exterior, ni siquiera nacería ésta. Por tanto, el espacio y el tiempo son conceptos formados sobre bases objetivas, son objetivo-subjetivos.

Nuestro espíritu aprende tanto el orden de sucesión como el orden de contemporalidad de las cosas. Nuestro pensamiento no puede separarse de las tres dimensiones, aunque la Geometría demuestre en su campo que hay cuatro ó más, y el espiritismo intente explicar sus maravillas suponiendo una cuarta dimensión. Debemos, pues, suponer que el espacio, como el tiempo, subjetiva y objetivamente, es la condición de nuestra inteligencia. El espacio y el tiempo son concreados con las cosas, y el espíritu con su intuición los refiere necesariamente á ellas. En todas partes estamos obligados á presuponer el espacio absoluto como concepto, y el Creador, superior al espacio, como causa. También el ser dimensivo ha de explicarse por la libre voluntad del Creador.

10. Conservación de lo creado por el Creador. Leyes y fuerzas de la naturaleza. Primera causa y segunda causa.—Ya hemos dicho que las cosas creadas sólo duran tanto como Dios quiere, ó que todo el universo tiene su tiempo determinado. Cuanto más afirmemos la libre voluntad de Dios en el acto creativo, más debemos tenerla presente en la *conservación de lo creado*. Esta consecuencia es inevitable; pero considerándola con más atención, sufre una modificación esencial. La exclusión de todo capricho y la cooperación de la sabiduría absoluta, prohiben que en el mundo exista nada arbitrario ó fortuito. La sabiduría divina lo ha determinado todo para un fin, y quiere y puede conducirlo todo á este fin. Todo existe hasta tanto que haya alcanzado este fin. Muy bien pudo Dios arrepentirse de haber creado al hombre, pero no permitir que faltara el fin de la creación. El decreto de redención es en Dios tan eterno como el plan de la creación. Dios no pudo arrepentirse de haber creado el mundo, porque no le ofendió. Aunque, á causa del hombre, fué

el mundo maldito, no pudo ser condenado á la destrucción.

No ya á pesar del concepto de creación, sino según el concepto rectamente entendido de creación, debemos admitir que con el mundo se han concreado *leyes inmutables*, principios, según los cuales las *fuerzas naturales*, en circunstancias y condiciones determinadas, producen inevitablemente determinados efectos. Dios no necesita intervenir á cada instante en el curso del mundo. El concepto de creación exige que la voluntad de Dios sea también la única potencia eficiente, así de la conservación como del gobierno del mundo. Puesto que las cosas no tienen en sí la razón de su existencia, lo mismo que de una causa creadora, necesitan de una que las conserve. El ser relativo no puede perdurar sin la influencia perenne de la causa absoluta de la cual depende. En la serie infinita de las causas finitas, una causa permanente, infinita, debe determinar la eficiencia no interrumpida. Pero este concepto de la creación no exige que la primera causa obre de otro modo que por medio de las segundas causas, de las causas intermedias. El gobierno del mundo no puede explicarse sin la idea de la creación. Las cosas tienen una existencia comunicada, pero ésta ha llegado á ser ahora la suya propia. Son y obran en el lugar en que han estado dispuestas.

11. Eternidad é inmutabilidad de Dios y temporalidad y mutabilidad del universo.—La soberanía de Dios sobre el mundo no está en contradicción con su *eternidad* é *inmutabilidad*, ya que la mutación es propia de las cosas finitas, que en sí tienen diferentes relaciones con Dios. La creación no causó cambio alguno en Dios, sino sólo una relación de la criatura con El. Dios es omnipotente, aunque no se hubiese manifestado; pero es Señor sólo con respecto á la Creación, como ya observaron los Padres á los gnósticos; no que El por la Creación hubiera llegado á ser algo diferente, sino porque por la creación fueron llamados á la existencia sus súbditos. «Señor» es una denominación que procede del tiempo, al modo como

Dios llega á ser también nuestro Padre en la regeneración sin alterar su substancia.

Como la actividad mecánica en última instancia exige una causa de naturaleza diversa, el movimiento conduce á un motor inmóvil. Una substancia permanente, una causa inmutable de la variación es una exigencia absoluta del pensar racional, aunque no podamos penetrar enteramente la causa interior. Una substancia inmutable debe concebirse á la vez como substancia necesaria é infinita. Pero una causalidad infinita no cambia con sus efectos; mucho menos si éstos emanan de la voluntad.

Así, pues, cuando los naturalistas, aun escribiendo una «historia de la Creación,» nos dicen que el concepto de la creación es inadmisible en el campo de la experiencia, podemos darles la razón en tanto que se mantengan estrictamente en sus límites. La investigación empírica no tropieza con el Creador como no lo encuentra el astrónomo en sus cálculos, como el anatomista no encuentra el alma cuando hace la disección del cuerpo. Estos se limitan á lo que es accesible á los sentidos y calculan según la medida, el número y el peso. De esta suerte podrán prescindir en sus investigaciones experimentales del concepto de la Creación; pero no combatirlo. Tan pronto como se abandone el campo de la experiencia—¿y qué hombre pensador podría satisfacerse solamente con ella?, —nos convenceremos de que sólo el concepto de la Creación da la solución del misterio que el mundo ha puesto ante el espíritu humano. «Cuanto más profundamente penetremos en el conocimiento de la naturaleza, más íntima será la convicción de que sólo la fe en un Creador omnipotente y omnisciente, que ha creado el cielo y la tierra conforme á un plan eterno, puede resolver el enigma de la naturaleza, lo mismo que el de la vida humana» (Heer).

12. Concepto de la Creación y de la autogonía.— Si se quiere comparar el concepto de la Creación y el de la autogonía, ya que las dos son inaccesibles á la investigación experimental, la elección no puede ser dudosa. El

concepto de la Creación no sólo satisface al espíritu humano, á las necesidades de la causalidad, mejor que la autogonía, sino que por sí solo satisface enteramente. Tan sólo una causa libre creadora explica por qué existe este mundo, ordenado de este modo y no de otro, por qué se ha determinado al mundo su lugar, y á los elementos individuales número y orden. Nadie puede carecer de este concepto, pero nadie esperará de él que le introduzca en el laboratorio de Dios y le muestre el cómo de la actividad divina creadora [1]. Tendríamos que ser Dios, para poder comprender la Creación. El concepto es contradictorio para nuestra imaginación, mas para la razón pura no ofrece dificultad insuperable, por no decir, con los escolásticos, ninguna dificultad. No existe en él contradicción.

«El libro más antiguo del mundo,» el Ptahotep (Kakimna, II, 2, del papiro Prisse), da este consejo: «Enseña humillándote; es incognoscible lo acaecido, lo que hizo Dios, porque Él lo quiere así.» El Talmud dice contra la curiosidad humana: «Quien especula sobre lo que hay más allá del cielo, ó dentro de la tierra, sobre lo que haya sido antes (de la creación del mundo) y lo que habrá después (del fin del mundo), no merece haber nacido en el mundo [2].» También Jerónimo dice que el principio y el fin de Ezequiel y el principio del Génesis muestran tales dificultades, que entre los judíos no era permitido leerlos antes de los treinta años de edad. Los escritores del Antiguo Testamento no trataron de saber por qué Dios ha creado el mundo, por qué lo ha creado así y no de otra manera; á ellos les basta saber que todo lo que sucede se realiza conforme á la voluntad de Dios y por amor de Dios. M.

(1) Greg. Nis., *De opif.*, c. 23; *De an.*, edición de Hayd., 1, 293; Ulrico, *Gott u. d. Nat.*, 626, 638.

(2) *Chagiga*, 2, 12; Grätz, *Gnosticismus und Judentum*, 1846, 12; Girol., *Ep. ad Paulin.*, 53; Oríg., *In cant. Probl.*; Greg. Naz., *Or.*, 2, 48. Lehmann, *Aberglaube*, 115 ,refiere esta prohibición del Mishana al Sepher Jezirah y al Sohar, las dos partes principales de la Cábala. Sobre el papiro Prisse v. Strauss y Torney, *Altägypt. Relig.*, I, 341; Baumgartner, *Weltliteratur*, I, 1897, 112.

Müller juzga como lo más discreto abstenerse de pronunciar juicios sobre el problema del principio de todas las cosas. En esto sigue á los budistas, los cuales prohiben toda investigación sobre este punto por irreverente, cuando no irracional (1).

(1) Max Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 92.

CAPÍTULO XVI

Historia de la Creación

1. Cosmologías paganas.—2. Relato mosaico de la creación.—3. Dificultad de su interpretación.—4. Comentarios sobre el Hexamerón.—5. Principios fundamentales de la interpretación. Inspiración. Tradición sobre la historia de la Creación.—6. Nada de exégesis literal.—7. Adaptación á la inteligencia de los lectores.—8. Fin religioso de la exposición.—9. Aplicación de los principios.—10. La teología posterior.—11. El nuevo concepto cósmico y la exégesis.—12. Diferentes teorías sobre el Hexamerón.—13.—Teoría del Diluvio.—14. Interpretación literal.—15. Hipótesis de la restitución.—16. La luz.—17. Teoría concordista.—18. Períodos del día.—19. Segundo y tercero día.—20. Creación de las plantas. Creación de los animales.—21. Cuarto día.—22. Actos sucesivos de creación, pero principio ideal de distribución.—23. Teoría ideal.—24. Clifford.—25. El *Opus creationis, distinctionis, ornatus*.

I. Cómo la explicaban los antiguos

1. Cosmologías paganas.—A la «historia natural de la creación» precedió una *historia revelada*. Antes que el hombre aprendiera á leer en el libro de la naturaleza y á preguntar su historia á la tierra y al cielo, dió Moisés á los judíos una exposición positiva de la historia de la creación. Verdad es que en otros pueblos antiguos también se encuentran tradiciones sobre la historia de la creación; pero son tan genéricas ó tan llenas de mitos, que no merecen la atención histórica, ó se hallan tan subordinadas al relato bíblico, que no pueden alegarse más que accidentalmente como confirmación de la Revelación por pueblos extraños (1).

Esto no obstante, Clifford, con otros, va demasiado lejos cuando afirma que en ninguna de las muchas cosmogonías se ve el menor indicio de una tradición proveniente de antiquísimos tiempos, según la cual la obra de la creación se haya cumplido dentro de un número fijo de

(1) Lenormant, *Histoire*, I, 3; Kaulen, *Schöpfungsgesch.*, 2.

días. Las historias indas é iranias de la Creación ofrecen por lo menos una semejanza en el orden sucesivo de las creaciones, á partir del caos. Según el Avesta, Ahuramazda creó el mundo y el hombre en seis períodos consecutivos, que, sumados, componen un año de 365 días. El posterior Bundehesch (Creación primitiva) se refiere al primer versículo del Avesta: «Yo anuncio y venero al Creador Ahuramazda;» y afirma: «Por mí descansa el firmamento, sin columnas en que apoyarse, con sus lejanos confines cortados en brillante rubí; por mí existe la tierra...; por mí giran el sol, la luna y las estrellas en la atmósfera, con sus cuerpos radiantes; yo he organizado las semillas de la tierra, para que germinen y se multipliquen; yo he creado toda clase de plantas, y en ellas y en todos los demás seres he puesto el fuego de la vida que los consume, etc. [1]» Si antes se dudaba sobre si en Beroso y en el Bundehesch había que ver posteriores compilaciones influídas por el Antiguo Testamento, ahora los monumentos escritos encontrados en Nínive demuestran que Beroso es un fiel narrador. Pero todavía no está resuelta la cuestión general respecto á la influencia semítica en la religión irania.

Según la religión de los egipcios, el primer acto creativo empezó con la formación de un huevo en el agua primitiva (Nun), del cual brotó la luz del día (Râ), causa inmediata de la vida, en la esfera del mundo terrenal. En el sol naciente se encarnó la omnipotencia del espíritu divino en su más resplandeciente forma. El «creador de la plenitud del orbe» es también el que produjo el verde de los prados, la vid, el trigo, las eras y la harina [2].

Pero la patria verdadera de los relatos más exactos de la creación, ha de buscarse en los semitas. La narración

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1881, 453; *Revue de l'hist. de rel.*, I, 1880, 311; Fischer, *Heidentum u. Offenb.*, 1878, 68, 116.

(2) Brugsch, *Religion und Mythol. d. alten Aegypter*, II, 101; Fischer, *l. c.*, 321. Sobre los nuevos paralelos de la historia de la Creación atestiguados por las pirámides del rey Pepys I y II, que pertenecen al tiempo de la 6.ª dinastía, hacia la mitad del tercer milenario antes de Jesucristo, v. Hommel, *Expository Times*, IX, 432, 480; Wiedemann, *Urquell*, 1898, 67, 76.

asirio-babilónica empieza con el caos de las aguas, antes del cual ni siquiera existían los dioses, pero enlaza el origen con una lucha de éstos. Según Beroso, el ordenador del mundo es Belo; según las inscripciones cuneiformes, es Belo-Maruduck (el sol naciente de la mañana). Después siguieron el cielo, la tierra, los cuerpos celestes, (las plantas), los animales terrestres, en los cuales se hace distinción entre cuadrúpedos y reptiles del campo y de la ciudad. Las inscripciones cuneiformes son menos precisas. Finalmente, se habla de la creación del hombre por obra de *Ea*. «El séptimo día, fiesta de Maruduk y de Zarpanit, día sagrado.» Verdad es que las diferencias son muy importantes, pero se refieren principalmente á la salvaje, grotesca y titánica fantasía del mito teogónico-cosmológico, en tanto que las semejanzas, especialmente en el orden de sucesión, son tan características, que permiten suponer como origen de ellas una tradición común. No puede caber la menor duda acerca del lado en que debe buscarse la forma más pura y exacta de la tradición [1]. Precisamente por esto, los críticos modernos quieren trasladar el primer capítulo del Génesis á una época posterior; pero no se observan caracteres de estilo que obligue á trasladar hasta el tiempo del destierro el relato elohísta de la creación. Como quiera que sea, contiene éste una tradición mosaica. Como caracteres notables de antigüedad sobresalen: las tinieblas en el principio, el *tohu wabohu*, la separación del mar primitivo, la denominación de las cosas creadas, el destino de las estrellas para dominar, el «nosotros» en la creación del hombre, la bendición sobre el

(1) Fischer, *Heidentum u. Offenb.*, 192; Vigouroux, *La Ste.-Bible*, I, 227; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, [6], 1895, 144. Por lo contrario, Loisy, *Revue des rel*, 1896, n. 43; *Revue d' hist. et de littérat. religieuses*, 1901, 111; *Les mythes babiloniens et les premiers chapitres de la Génèses*, 1901; Saussaye, *Lehrb. d. Religionsgesch.*, I [2], 1897, 206: Fr. Delitzsch, *Das babilonische Weltschöpfungsepos*, 1906; *Babel u. Bibel*, 1902. König, *Bibel und Babel*, 1902, da la contestación á esto. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, 1890, 304; *Keilinschriftliche Bibliotek*, 1900, 3. Sobre una cosmología egipcia nuevamente descubierta, v. *Allg. Zeit.*, 1890, n. 277, Beil; Delitzsch, *Kommentar ueber die Genesis*, 40.

hombre y los animales, la frase: «era cosa buena,» la incubación del espíritu (fenicio), y el régimen vegetal de los tiempos primitivos [1].

2. **Relato mosaico de la creación.**—Por esta causa, nos vemos reducidos á recurrir al *Génesis* para la exposición histórica de la creación. Pero todo lo que á primera vista es sencillo y claro el sentido literal de esta narración, es difícil de interpretar científicamente su profundo contenido. Los principios fundamentales de la exégesis deben observarse escrupulosamente, con el fin de no tomar como verdad revelada lo que es un error de los exégetas. Del propio modo, la certeza y alcance de las investigaciones científicas debe ser examinada á la luz de la crítica, para que sin razón ó sin necesidad no se rechacen ó se obscurezcan doctrinas del Génesis exegéticamente bien fundamentadas. Los restantes escritos del Antiguo Testamento ayudan poco á la interpretación, pues éstos reproducen el relato libremente (*Job.*, XXXVIII, 39; *Salm.* CIII), ó se limitan á algunos pasajes sin explicar la significación dogmática del *Gn.*, I (*Am.*, IV, 13; V, 8; IX, 6; *Prov.*, III, 19; *Is.*, XLII, 5; XLV, 18; XLVIII, 13; *Salm.* XCIV, 4, 5; *Job.*, XXVI, 7-14) [2]. En manera alguna se pensó en un origen babilónico.

San Agustín vió nacer de aquí dos especies de cuestiones diferentes; una referente á la verdad de las cosas, otra relativa á la voluntad del que revela. «Porque una es la cuestión sobre la verdad de las circunstancias de la creación, y otra la que investiga qué cosas quiso Moisés, este insigne doméstico de tu fe, dar á entender al lector ó al oyente con sus palabras. En aquel terreno pueden apartarse de mí todos los que creen saber lo que es falso, y en éste todos los que creen que Moisés dijo lo que es falso [3].»

3. **Dificultad de su interpretación.**—Los *exégetas* han conocido en todo tiempo y confesado, así la importan-

(1) Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 119; Keil, *Babel u. Bibelfrage*, 55.
(2) Dillmann, *Handbuch der alttestamentl. Theolog.*, 1895, 291.
(3) S. Agust., *Conf.*, 12, 23.

cia de la doctrina de la creación respecto á la fe, como las dificultades que ofrece en la explicación de la historia de la creación. Filón celebró en un hermoso escrito las excelencias de la historia bíblica de la creación, pero atenuándola alegóricamente. Como fundamento de todo, sacó de ella la doctrina de que Dios existe, que ha creado el mundo, que el mundo es uno solo, que la providencia de Dios lo gobierna. Moisés escaló la cumbre de la Filosofía y fué instruído por la Revelación en los más grandes misterios de la naturaleza. En seis días—dice,—ha sido creado el mundo, no como si el Creador hubiera necesitado del tiempo, sino porque las cosas debían ser producidas en cierto orden. El número seis tiene, pues, un sentido profundo. Los apologistas del dogma eclesiástico contra el paganismo, el gnosticismo y el maniqueísmo, reconocían en la cosmogonía una parte muy importante de la verdad cristiana. Los primeros capítulos del Génesis debían aparecer como compendio de toda la sabiduría, tanto más cuanto las sombras del paganismo daban realce á esta luz de la Revelación. Pero Ireneo y Tertuliano no desconocieron la dificultad que este problema ofrece á la inteligencia humana. Orígenes concede á Celso, enemigo de la teoría de la creación de judíos y cristianos, que el problema referente á la creación y al *sabbat* (sábado) de Dios, después de la creación, es misterioso, profundo y difícil (1). San Jerónimo, á pesar de la cita que antes hemos copiado sobre el principio del Génesis, opina que éste, en el cual se relata desde la creación del mundo hasta el origen del género humano, y otras cosas, es perfectamente claro; pero que si los hechos son manifiestos, no se ha dado todavía la explicación de ellos. Y aquí está précisamente la gran dificultad del texto, en sí tan claro.

4. Comentarios sobre el Hexamerón.—Por este motivo, la mayor parte de los Padres se han ocupado en la

---

(1) Filón, *De mundi opificio*, 1, 1; Teófilo, *Ad Autol.*, 2, 12; Orig., *C. Cels.*, 5, 59.

explicación de la historia de la creación (1). «La interpretación del capítulo I del Génesis fué algo así como la tesis doctoral de los Padres griegos.» A todos se adelantó Orígenes, quien muchas veces sigue las huellas de Filón, pero que, á su vez, trazó el camino á la mayoría de los intérpretes. El Crisóstomo compuso ocho sermones acerca del Génesis, pero no desciende á los detalles del primer capítulo. Con todo, es importantísimo su comentario del Génesis; y aunque, como siempre en sus homilías, tiene por objeto la moral más que ninguna otra cosa, y habla á un auditorio popular, siempre se revela el exégeta muy instruído, y se atiene todo lo posible al sentido literal. Las homilías de Basilio sobre la creación en seis días son magníficas. Orador y sabio, exégeta y conocedor de la naturaleza, es difícil hallar de aquella época descripciones de la naturaleza tan atractivas como sus homilías. La viveza de su sentimiento de la naturaleza, expuesto en aquel estilo elegante, debía ser, para aquella época de árida especulación natural, un bálsamo refrigerante. Su hermano Gregorio de Nissa, invitado por el Hermano Pedro, escribió una disertación sobre la obra de los seis días, para defender y completar este escrito de su «Padre y maestro.» Como en otras cuestiones exegéticas, más que á los dos antes mencionados, se aproxima á Orígenes. Hace resaltar especialmente que todo fué creado al mismo tiempo, y que después aparecieron las creaciones individuales de la manera más conveniente y racional, conforme al plan divino. Cirilo de Alejandría, como comentador del Génesis, está en el terreno de la antigua tradición alejandrina-ortodoxa; el Areopagita, al cual sigue también Juan Damasceno, toma como punto de partida, ciñéndose más al método neoplatónico, el ser perfectísimo para exponer la obra de los seis días. El monofisita aristotélico-dialéctico, Filopono, que se aproxima á él, utilizó á los capadocios y

(1) Dícese que Justino escribió un comentario sobre el Hexameron; ciertamente lo escribieron Rodón, Teófilo, Cándido y Apión en el siglo II. Eus., *Hist. eccles.*, 5, 13, 8; 27; Harnack, *Dogmengesch.*, I,[2] 450.

escribió la obra más importante bajo el concepto científico sobre la creación (hacia 546-549)[1]. En su escrito «Contra Proclo sobre la eternidad del mundo,» abandonando la filosofía platónica, fué el primero que introdujo en la Iglesia el sistema doctrinal de Aristóteles.

Entre los latinos, San Ambrosio fué el primero que compuso homilías sobre la obra de los seis días. Pero en esto, como también en otros puntos de exégesis, se resiente mucho de la influencia de los griegos. Ya San Jerónimo dijo de él que compiló tanto el Hexamerón de Orígenes, que más bien siguió el pensamiento de Basilio y de Hipólito. Más original es San Agustín, quien puso mano repetidamente en el Génesis. Contra los maniqueos escribió dos libros sobre el Génesis con exégesis alegórica, porque no se sintió con ánimos para explicar literalmente tan grandes misterios de la naturaleza, es decir, cómo debe interpretarse lo que en él se narra según las particularidades históricas. Volvió á tratar la cuestión en su no acabado libro del *Genesis ad litteram*, para probar sus fuerzas en este penoso y difícil cometido; pero su capacidad en la ejecución, no ejercitada todavía, mostróse inferior al asunto. Emprendió de nuevo su tarea y compuso su comentario *De Genesi ad litteram* en doce libros. Aunque, según su propia confesión, en este comentario se pregunta más que se contesta, es muy superior al otro comentario imperfecto. En todas partes se ve la interpretación alejandrino-origenista. A diferencia de los griegos, San Agustín llegó á ser en lo sucesivo un modelo para la interpretación según el concepto de la creación simultáeea[2]. Isidoro llama á este concepto «fe católica.» El capítulo II del Génesis, además del XVIII, 1, del Eclesiástico, le hizo suponer, en el primer capítulo,

(1) Weiss, *Die Kappadozier als Exegeten*, 1872, 104; Berger, *Die Schöpfungslehren des hl. Basilius*, 1897, Progr.; Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor. von Nyssa*, I, 1896, 152, 285; Reichardt, *Philoponi de opificio mundi libri*, VII, 1897; Zöckler, *Beziehungen*, I, 149.

(2) Grassmann, *Die Schöpfungslehre deshl. Augustinus und Darwins*, 1889; Raich, *St. August. u. d. mosaische Schöpfungsber.*, 1889; Kühne, *Naturphilos. d. hl. Augustinus*, 1889, 18.

una creación simultánea tan sólo potencial y causal, aun incluyendo la creación del hombre, á pesar de haber declarado antes expresamente que Dios había creado el mundo en seis días, aunque podía haberlo creado en un momento [1]. En el segundo capítulo—dice,—está descrita la sucesión de los tiempos, esto es, el modo como creó Dios las cosas individuales en épocas sucesivas y como todavía obra hoy.

5. Principios fundamentales de la interpretación. Inspiración. Tradición sobre la historia de la creación. —Más unánimes están estos Padres exégetas de la historia de la creación en la exposición de los *principios fundamentales* que deben emplearse en la exégesis científico-natural [2]; especialmente en lo relativo á la *inspiración*, están acordes en sostener que todas las partes de la Sagrada Escritura, prescindiendo de sus próximas ó remotas relaciones con la fe, son inspiradas. Moisés es para ellos un profeta como los otros profetas, pero escogido para decir lo que, antes que él naciera, fué creado por el Señor de todas las cosas. Por el espíritu de Dios recibió conocimiento de la creación. Dios habló á los judíos por medio de su lengua. El Logos, presente en la creación, habló por medio de Moisés, como instrumento suyo. Precisamente en la inspiración hallan los Padres la garantía más firme de la sublimidad del Hexamerón sobre todas las cosmogonías paganas. Después de un panegírico entusiasta de Moisés, añade Basilio: «Por consiguiente, éste, que como los ángeles mereció contemplar la faz divina, nos participa lo que oyó de Dios.» Locos son—añade—los que, fiados en su sabiduría, quieren censurar la Escritura; se tienen por más sabios que las sentencias del Espíritu Santo, y á pretexto de una interpretación, insinúan sus propios pensamientos.

Así, pues, los Padres consideran también el Hexamerón

(1) *De catech. rud.*, 17, 28.

(2) *Theol. Quartalschr.*, 1877, 636; Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft*, 1896, 40, 153; Tomás, *De proleg. theol.*, c. 7.

como inspirado, y opinan que Moisés recibió del hecho de la creación una revelación inmediata, no ya una revelación tomada de la tradición, que refería lo que á nuestros progenitores había sido revelado en una visión. Naturalmente, dada la ciencia de aquellos tiempos, no podían imaginarse que Moisés hubiese llegado á tal resultado por medio de sus propias investigaciones. Si se quisiera conciliar esta hipótesis con la doctrina de la inspiración divina en el sentido de que Moisés fué auxiliado en sus especulaciones por el espíritu de Dios, quedaría aún contradicha por la descripción misma de Moisés. No sólo la forma categórica, el apodíctico «hágase» se oponen resueltamente á ella, por mucho que quiera concederse á la poesía semítica, sino que también el contenido es tal que, dado el nivel científico de aquel tiempo, no podía ofrecerse como verdad con la misma certeza.

Otra cuestión es la referente á si ha de juzgarse la obra de los seis días conforme á la analogía de los *libros históricos*, á los cuales pertenece el Génesis. En éstos la materia histórica fué proporcionada por la tradición oral ó escrita, y la inspiración limitóse á preservar de todo error al escritor y á hacerle escoger en la materia tradicional lo ajustado al recto, al oportuno fin. Hay argumentos en favor de la opinión de que, de un modo ó de otro, por enseñanza ó por visión, Adán tuvo noticia de los actos particulares de la creación y que la transmitió á sus descendientes. Las defectuosas cosmogonías paganas son indicio de una *revelación primitiva* sobre la creación. El pueblo judío tuvo seguramente tal *tradición*, pues también puede demostrarse que la institución del sábado es más antigua. Si de la supuesta antigüedad del relato quiere deducirse que pasaron á la religión revelada los elementos de una religión natural común en el principio á todos los semitas, y que experimentaron un proceso purificador por obra del espíritu de la revelación (1), no ha de olvidarse nunca que

(1) Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, I, 1876, 45.

la primitiva revelación debió haberse dado en forma sensible, evidente.

Pero la doctrina de los Padres no repugna á tal concepto, siempre que no se tomen en sentido literal sus juicios. Aun en el supuesto de que los Patriarcas fueron los depositarios más fieles de la antigua tradición y pudieron guardarse de los errores que abundaban entre los paganos, es imposible que la primitiva revelación se conservara en un período de más de mil años como documento auténtico y bien custodiado, sin una organización exterior. La tradición, aun la mejor, conserva muy bien los puntos capitales, pero no los detalles. Así, para citar un ejemplo análogo, ¿qué se habría sabido en el siglo II ó en el III respecto á los particulares de la vida de Jesús, si los Padres no hubieran tenido á su disposición los Evangelios y las Cartas Apostólicas? Las pocas citas, ajenas á la Biblia, de Clemente de Alejandría, los dos pasajes del Eusebio de la obra de Papias de Hierápolis y los Evangelios apócrifos, dan testimonio de ello. Ni siquiera el año del nacimiento y el de la muerte de Jesús, podían citarse ya con seguridad en tiempo de Clemente.

6. **Nada de exégesis literal.**—Aunque los Padres insisten mucho sobre la inspiración directa, están muy lejos de exigir una *exégesis literal* de ella. La mediación de Dios ya no ha de concebirse en sí misma como puramente mecánica. Es una excitación espiritual, una comunicación misteriosa, que nunca descorre completamente el velo de las verdades divinas, pero que estimula á otros estudios é investigaciones. Sólo paso á paso encumbra Dios á los suyos á conocimientos más elevados y les muestra las vías que deben seguir en la investigación.

7. **Adaptación á la inteligencia de los lectores.**—Toda revelación se dirige al espíritu humano, y quiere primero ser entendida por éste; de donde se deduce que la exposición del escritor inspirado debe adaptarse á la *inteligencia de los hombres*, lo cual era doblemente necesario á los judíos, que tenían tanta dificultad para elevarse á lo

invisible, á lo suprasensible. De aquí que en el Hexamerón se dejase mucho al entendimiento humano. San Juan Crisóstomo llega á opinar que Moisés mostró un exceso de condescendencia, hasta el punto de que, por ejemplo, omite deliberadamente la narración de la creación de los ángeles y de los arcángeles. Pues como se dirigía á los judíos, que sólo se cuidaban de lo presente y eran incapaces de concebir algo espiritual, los condujo desde lo visible hasta el Creador de todas las cosas. A causa de la flaqueza humana, debieron elegirse expresiones un poco groseras. ¿Cómo nos sería posible entender los secretos inexplicables, si no se utilizaran tales expresiones? San Basilio concede menos á la forma, pero San Agustín va todavía bastante más lejos.

8. **Fin religioso de la exposición.**—La razón más profunda para este *acomodamiento* de los escritores sagrados, se halla en el *objeto* de sus escritos. Abandonando ellos las cosas profanas á la ciencia, se proponen como fin sólo la educación religiosa, la salvación de los hombres. El fin de la Revelación no es el aplauso de los oyentes, sino la salvación de los que la aprenden. Moisés omite todo lo que por sí misma puede entender nuestra razón, y quiere ante todas cosas la instrucción y educación del alma. Nada dice del tamaño de la tierra, de la extensión del aire y de los eclipses de luna, porque esto es inútil para la salvación. Pero relata la creación del cielo y de la tierra para refutar los errores de aquellos que en «el cielo y en la tierra» no reconocían al Creador, y para reprender á los que ultrajaban, porque no la entendían, la buena obra del Creador. Aun la traslación de la formación del sol y de la luna al cuarto día, debióse, según Filón y los Padres, al deseo de quitar todo fundamento á los errores de los enemigos, porque muchos afirman que la tierra no habría producido nada de lo que contiene sin la influencia del sol. Ni siquiera el día debía ser atribuído al sol. Bien conocida es la profunda impresión que el cielo estrellado producía en los orientales (véase *Job*, XXXI, 26). Raras veces se evitó el

peligro de confundir los brillantes cuerpos celestes con el Creador. El *hombre*, desde el pricipio, es el *término* hacia el cual se encamina toda la creación y toda la narración. Todo fué dispuesto así para que él, como rey y soberano, pudiera aparecer en la cumbre de todas las cosas creadas.

Por este motivo, se inclinaban con mucha frecuencia los Padres, no sólo á conceder poca importancia á todo lo demás, sino aun á considerarlo como no verdadero. Debe prescindirse de lo que no está en la Sagrada Escritura, y no debe indagarse, porque supera la fuerza de nuestro entendimiento. El sonoro y copioso clamor de los sabios sobre la naturaleza del cielo, es vana ilusión. Los unos dicen una cosa, los otros otra. Quien posee dotes persuasivas, arremete contra los otros, contradice sus asertos é impone sus propias opiniones, las cuales no tendrán mejor suerte. Contemplemos tranquilos cómo disputan éstos entre sí y atengámonos á Moisés. Debe rechazarse la necia sabiduría, para admitir la doctrina de la verdad, que en las palabras es poco aparente, pero infalible en el conocimiento.

9. **Aplicación de los principios.**—Pero sería agraviar á los Padres, si por tales frases ocasionadas por la desprestigiada filosofía de aquel tiempo y por la ardiente veneración que se profesaba á la Sagrada Escritura, se les acusara de incuria ó menosprecio de la ciencia profana. El mismo San Basilio, de quien tomamos estas frases, opina que Moisés pasó en silencio mucho de lo profano para estimular nuestro entendimiento al estudio, y se lamenta de que no tenga medios para calcular el tamaño y distancia del sol y de la luna, y de verse reducido á sacar de aquellas pocas palabras una conclusión sobre el todo, ya que la admiración por el Altísimo no sufre menoscabo alguno por conocer el modo como se manifiestan los maravillosos fenómenos de la naturaleza. Gregorio de Nissa es, en verdad, muy propenso á una interpretación alegórica é ideal, pero á causa de los que buscan un orden en el pensamiento de la Sagrada Escritura, esforzóse, no tanto en salvar

el sentido liberal de la narración, como en armonizar la explicación física con el sentido literal.»

San Agustín señala con más claridad y precisión los principios del exégeta en las cosas de ciencia natural. Puesto que los escritores sagrados sólo persiguieron fines religiosos, omitiendo por esta causa, con gran cordura, mucho de lo que no podía interesar á la salvación del hombre, se deduce que la ciencia humana tiene todavía ancho campo y mucho que hacer. La certeza de los resultados en su propio campo, no depende de la Sagrada Escritura. Grande es la obscuridad en que están envueltas las cosas que el Creador omnipotente llamó á la existencia, las cuales no pueden aclararse con simples afirmaciones; además los pareceres son muy diversos. Pero precisamente por esto conviene proceder con la mayor cautela y escuchar el juicio de los doctos competentes. Uno que no sea cristiano puede también poseer conocimiento de las cosas del cielo y de la tierra, conocimiento fundado en la razón y en la experiencia. San Agustín llega hasta el punto de prodigar á los representantes de la ciencia natural de su época el elogio, por cierto no muy merecido, de que en estas cosas son ellos los más competentes, los que han alcanzado resultados importantes.

Pero hay que distinguir, dice: Las narraciones de la Sagrada Escritura relacionadas con la fe, permanecen inconcusas, y cuanto más distantes están de la percepción de los sentidos, con más decisión han de sostenerse en el terreno de la fe. Otra cosa ocurre con las partes que conciernen á la naturaleza, ó que están en conexión con ellas, ya que en ellas la interpretación no puede arrogarse un valor absoluto. Por tanto, el exégeta ha de abstenerse de exponer su propia opinión y darla después como doctrina de la Sagrada Escritura, ya que, procediendo así, podría exponer la Sagrada Escritura al ridículo y á la burla, y dar ocasión á los incrédulos para negarle fe en las cosas mismas de fe.

El mismo San Agustín dedujo la conclusión de que

cuando se trata de hechos referentes á la ciencia natural, á ésta toca decidir. Aunque en Teología se opuso enérgicamente á Julián de Eclano, quien recusó el argumento de autoridad y admitió solamente el argumento de razón, reconoció, no obstante esto, la diferencia de los dos campos. «En Teología debe examinarse el peso de la autoridad, en Filosofía el de la razón.» Su afirmación acerca de que en la interpretación de la creación, debe tenerse presente la naturaleza de las cosas, y no lo que pudo obrar el poder de Dios, fué citada frecuentemente por los escolásticos. La convicción de que la Sagrada Escritura nunca puede estar en contradicción con la verdadera ciencia, era muy natural á la fe íntima de los Padres, aunque no lo dicen frecuentemente con palabras expresas. Por esta causa, la apelación á la Biblia en cosas científicas (1) no quiere decir que desconocieran los argumentos científicos, puesto que esto sólo se hace en casos de duda ó á modo de comprobación.

Sería fácil dar á estos *principios*, discutidos por nosotros especialmente con relación á las ciencias naturales, una extensión *más universal*; por consiguiente, mostrarlos en la mayor parte de los Padres. La ciencia natural era, en efecto, en aquel tiempo una rama de la *ciencia profana* universal, esto es, de la filosofía. Una generalización no haría más que resolver la objeción de que en las llamadas ciencias racionales no puede hablarse tan fácilmente de resultados seguros. Pero nosotros también podemos deducir para nuestro objeto las *consecuencias prácticas* de los principios fundamentales, preguntando cómo éstos han sido aplicados por los Padres á la exégesis.

Si nos detenemos también aquí en el campo de la ciencia natural, que, por lo regular, quedó reducida á los comentarios del Génesis, debemos prescindir, en cuanto nos sea posible, de los detalles. En éstos puede hablarse de un acuerdo sólo en cuanto á ellos conducía por sí misma la ciencia natural de entonces; pero, fuera de esto, se

(1) Egger, *Streiflichter ueber die «freire» Bibelforschung*, 1899, 22.

encuentran las más extrañas opiniones, no sólo respecto al primero, sino también á los capítulos siguientes del Génesis. Basta recordar las interpretaciones paradógicas del relato del Paraíso y del pecado original. Por lo contrario, en los puntos principales impera el acuerdo, en cuanto la gran mayoría interpreta el relato del Génesis literalmente en el sentido de una obra de seis días, mientras Orígenes, Atanasio, Gregorio de Nissa, Procopio y San Agustín suponen una creación simultánea, cuyo desarrollo fué narrado en las obras de cada uno de los seis días [1]. Sin embargo de ello, esta diversidad esencial en concebir el todo, demuestra con cuán poca timidez aplicaban los Padres sus principios.

Pero esta misma observación puede hacerse respecto de los Padres, en todo el *terreno de las exégesis*, especialmente del Antiguo Testamento. El viejo Jansenio, en su prólogo al comentario de la concordancia, se lamenta de las disertaciones sin fin de los antiguos Padres. «¿Cómo podríamos—dice—examinar tantos tratados diversos de diferentes exégetas y tantas opiniones contradictorias y aun opuestas entre sí? Se cuentan tantas opiniones como escritores. Los criterios más contradictorios han sido expuestos libremente por los alejandrinos y por los antioqueños, por los orientales, por los occidentales. Tan grande fué esta libertad, que hubo momento en que el sentido alegórico contó más partidarios que el literal.» Estas palabras del despechado son exageradas; pero es preciso haber estudiado á fondo la cuestión para apreciar hasta qué punto mostráronse disconformes los más grandes Doctores de la Iglesia respecto á los principios de la hermenéutica, y cuán distantes estaban de rechazar todo sistema nuevo, toda nueva explicación, siempre que no se atacara las verdades fundamentales de la fe. Nunca desdeñaron ilustrar

(1) Potav., *De sex primorum mundi dierum opificio*, 1, 5; Schwane, *Dogmengesch.*, II, 210; Zöckler, *Beziehung*, I, 113; Basil., *Hex.*, 3, 1; Greg. Nis., *In exaem. proem.*; Migne, *P. G.*, XILV, 72; Pseudo-Ag., *De mirabilibus S. Script.*, 1, 1, (ivi XXXV, 2149).

su fe con los descubrimientos de la razón, porque eran personas dotadas de suma perspicacia. Por eso escribe un sabio francés [1] contra sus colegas de estrecho criterio, para defender á Lenormant, quien contrajo grandes méritos con su interpretación de la historia primitiva del Antiguo Testamento; pero sin duda se excedió al distinguir entre verdad religiosa y vestidura simbólica, por lo cual fué posteriormente censurado.

La apelación á los Padres es absolutamente justa, pero sin chocar con el decreto del Tridentino, que prescribe la interpretación de la Sagrada Escritura según el acuerdo unánime (*unanimis consensus*) de los Padres, á fin de que las «cosas de la fe y de la moral» queden intactas. Ya M. Cano decía que se había objetado contra este decreto que muchos Padres y teólogos estaban por la creación sucesiva, y, esto no obstante, la opinión del único Agustín fué siempre tenida en la Iglesia por probable.

10. La teología posterior.—Los *teólogos posteriores* siguieron á los Padres, tanto en la forma como en la materia. Verdad es que, pasado, hasta cierto punto, el período de las compilaciones, se formularon con más rigor los principios y se aplicaron quizás con criterio más estrecho para protegerlos mejor contra los múltiples abusos; pero, en sustancia, también la *Escolástica* siguió los mismos principios exegéticos de la Patrística. Los pocos escolásticos que mostraban ciertas preferencias por Platón, se acercaban más á San Agustín. Por ejemplo, Abelardo, como San Agustín, no podía comprender la sucesión temporal en el acto de creación. Pero la mayoría, desde Beda y Hugo de San Víctor, decidióse por la interpretación literal [2]. Sólo en algunos judíos (Maimónides), en Eriúgena y otros, se mantiene la interpretación de Filón, de Orígenes y de San Agustín. Para Alberto Magno nada hay tan verdadero

(1) Amélineau, *Rev. du monde cathol.*, 1884. 644; Lenormant, *L' hist.*, I. 3; Lagrange, *La méthode historique*, 1903, 1.

(2) Hahn, *Die Entstehung der Weltkörper*, 1895, 34; Hummelauer, *Nochmals*, 118.

como lo que dijo San Agustín (1). Pero en las ciencias naturales cree más á Aristóteles que al Santo, porque el primero está mejor versado en ellas. Teórica y prácticamente, se declara verdadero discípulo de Aristóteles. Todavía no se han inquirido—dice—suficientemente los fenómenos, pero día vendrá en que lo sean, y entonces se dará más valor á la experiencia que á la especulación, y á ésta última sólo en cuanto esté de acuerdo con los fenómenos. Alberto mismo promovió prácticamente la investigación experimental, aunque en gran parte iba á buscar la demostración en los libros de Aristóteles. Adquirir práctica de la doctrina de Aristóteles, para él y para sus contemporáneos era lo mismo que iniciarse en el conocimiento de la naturaleza.

Santo Tomás, que experimentó la influencia de Maimónides, en cuanto á principios va de acuerdo con San Agustín, cuya doctrina cree más racional y más á propósito para rebatir las objeciones de los incrédulos. No considera verosímil que á Moisés y á los otros autores de la Sagrada Escritura les fuese concedido por Dios el privilegio de conocer por sí mismos las diferentes verdades que los hombres pueden discernir y aprender, é indicarlas en la misma descripción, de suerte que no tengan otro sentido que el del compilador (2). Distingue entre lo que pertenece directamente á la fe y lo que le pertenece indirectamente. Le pertenece indirectamente aquello de cuya negación resultaría algo contrario á la fe, en cuanto pondría en peligro la infalibilidad de la Sagrada Escritura. Mientras se tuvo escaso conocimiento de estas consecuencias, fué lícita mayor libertad de interpretación. Materialmente se acerca más á los griegos, lo que también ocurre con Pedro Lombardo, pero reconoce expresa y repetidamente la admisibi-

(1) Schöpfer, *Bibel*, 52, 179.

(2) Alb. Magn., *De gen. an.*, 3, 10; S. Tom., *Opusc.*, 10, 9; *De pot.*, 4, 1; *S. th.*, 1, q. 32; a. 1; q. 68, a. 1; *C. Gent.*, 1, 9; 2, 4; *Sent.*, 2, d. 2, q. 1, a. 3; d. 12, q. 1, a. 2; González, *Revue biblique*, 1892, 11; *Theol. Quartalschr.*, 1878, 3; *Nat. u. Offenb.*, 1857, 297; Meyer, *Geschichte der Botanik*, IV, 29; Hertling, *Albertus Magnus*, 1880, 31; Wasmann, *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1901, 172.

lidad de la interpretación ideal de San Agustín. San Buenaventura se declara contra San Agustín. Los exégetas más eminentes, por ejemplo, Nicolás de Lira y Raimundo siguieron estos principios. Algunos platónicos de la época humanista (Pico, Juan Colet) volvieron á Filón y á San Agustín. Pererio, que escribió un gran comentario sobre el Génesis, está, en lo esencial, conforme con San Agustín, quien hasta el tiempo de Cayetano, y aun mucho después, ejerció gran influencia, si bien la mayor parte de los teólogos siguieron á los otros Padres. Con todo, Gregorio de Valencia, Petavio y otros observan que en su tiempo fué abandonada, en general, la interpretación de San Agustín, pues, según ellos, la letra dice claramente lo contrario.

11. El nuevo concepto cósmico y la exégesis.—La cuestión se agrió sólo cuando apareció el *nuevo sistema del mundo*. Fué este un hecho tan natural como significativo. En efecto, la astronomía abrió el camino á la ciencia natural moderna, no sólo en cuanto á la teoría, sino también en la investigación experimental; á pesar de lo defectuosa que era entonces, condujo á resultados seguros, en formal contradicción con el texto literal de la Sagrada Escritura. Se comprende, pues, la oposición de los teólogos. También era explicable su apelación á los Padres, ya que sólo se referían á los hechos individuales, no á los principios; pues precisamente en este punto estaban los Padres unánimemente de parte del sistema de Ptolomeo. Pero también es significativo que precisamente con el despertar de las investigaciones experimentales se hiciese la oposición más abierta y más viva. Mientras sólo con geniales ó fantásticas suposiciones se pasaba á otro sistema, todo pudo pasar; pero cuando las cosas adquirieron un aspecto palpable, cambió la situación. Los tenaces protestantes, aferrados á la letra de la Sagrada Escritura, vieron en la empresa de Copérnico un ataque á los Libros Santos, y se burlaron de él tildándole de loco. Por la parte de los católicos, sólo estalló impetuosa la oposición contra el nuevo sistema cuando Galileo, con sus descubrimientos

en el cielo, declaró la guerra á toda la filosofía natural aristotélico-escolástica.

Así, pues, Galileo fué quien, simultáneamente con Kepler, trató de fijar, tomando por base la tradición, los límites entre la teología, especialmente la exégesis y las ciencias naturales. A este efecto, citó en su apoyo los principios de San Agustín, de Santo Tomás y otros, y dijo—de acuerdo con San Agustín—que le parecía que en la investigación matemática había de darse el último lugar á la Sagrada Escritura. No es lícito poner en duda un hecho de la naturaleza, adverado por la experiencia ó fruto necesario de una demostración, por causa de cualquier pasaje de la Sagrada Escritura, la cual contiene miles de palabras que admiten distintas interpretaciones; y esto porque no todas sus proposiciones están ligadas á leyes tan rigurosas como las obras de la naturaleza. Puesto que dos verdades nunca pueden contradecirse abiertamente, misión es del sabio intérprete de la Biblia esforzarse en descubrir el verdadero sentido de su contenido, sentido conforme con aquellas conclusiones que, por la evidencia ó por demostraciones seguras, puedan darse como ciertas. Mas para esto no basta el acuerdo de los Padres de la Iglesia, ya que su interpretación tendría un valor teológico sólo en el caso en que las cuestiones de que se trata hubieran sido ya ventiladas en su tiempo y discutidas por ambas partes. Pero como esto no ha ocurrido, no tuvieron motivo alguno para separarse del sentido literal de la Biblia y de la opinión general (1).

Del propio modo, aconseja Kepler que se tenga presente el fin que se proponían los escritores sagrados, pues exigía un lenguaje inteligible para todos. No es permitido en controversias físicas abusar de la Sagrada Escritura,

(1) V. S. Tom., *S. theol.*, I, q. 68, a. 1. Es falso que ni á Galileo ni á ninguno de sus secuaces se les ocurriese impugnar la competencia de la autoridad eclesiástica, fundándose en la razón de que á la Iglesia toca definir el sentido de los lugares dogmáticos de la Biblia, no de los profanos, y que no en éstos, sino en aquéllos únicamente, ha de apreciarse el unánime consentimiento de los Santos Padres, como afirma Egger, *Streiflichter*, 49.

pues ésta contiene cuestiones teológicas referentes á la adoración de Dios y á la salvación del alma. Si se interpretase de aquel modo la Biblia, podría desterrarse toda ciencia humana. Los mismos adversarios interpretan efectivamente muchos pasajes de la Sagrada Escritura en sentido no literal (antropomorfismo).—«En teología, la importancia principal se da á las demostraciones de la autoridad, en filosofía á las razones. Lactancio, que negaba la redondez de la tierra, pudo ser un santo; un santo también San Agustín, que admitía la esfericidad, pero no la existencia de los antípodas [1]; santos pueden ser los actuales dignatarios de la Iglesia, que reconocen la pequeñez de la tierra, pero niegan su movimiento; mas todavía es para mí más santa la verdad, que yo, con todo el respeto debido á los Doctores de la Iglesia, demuestro con la filosofía, esto es, que la tierra es redonda, que en torno de ella viven antípodas, que es pequeñísima, que es un planeta.»

No es difícil adivinar qué entendían por filosofía Galileo y Kepler; no es otra que la matemática y la física, que la Sagrada Escritura no enseña, y las cuales tampoco conocía la filosofía de entonces. Kant dice que los conocimientos filosóficos sufren en gran parte el rigor del hado de las opiniones y se desvanecen como meteoros cuyo brillo no dura; desaparecen, pero la Matemática queda, como la historia de la ciencia natural espléndidamente lo demuestra. Por tal motivo, Kepler, después de examinar los diferentes pasajes de la Sagrada Escritura, invita al lector á ensalzar con él la sabiduría y bondad del Creador en el movimiento de la tierra, tan misterioso y admirable. «Pero á quien sea demasiado ignorante para no poder entender la Astronomía, ó demasiado débil para no seguir á Copérnico sin remordimientos de conciencia, le aconsejo que deje el estudio de la Astronomía y se dedique á sus negocios diarios. Pues también entonces podrá alzar al cielo

(1) S. Agust., *De civ. Dei*, 16, 9; Lat., *Instit.*, 3, 24; Zac., *Ep. 10 ad Bonif.*, a. 748.

visible los ojos, con los cuales solamente ve, y entonar de lo íntimo de su corazón himnos de gratitud y de alabanza al Creador, en la seguridad de que, obrando así, no dará á Dios menor gloria que el astrónomo que, por gracia divina, ve todavía más claro con los ojos del espíritu, y, con nuevos descubrimientos, quiere y puede glorificar á su Dios.»

Pero Kepler, para salvar la autoridad de la inspirada Escritura, explica esta adaptación á la inteligencia popular como un acomodamiento del Espíritu Santo; de este modo abre el camino á la muy desacreditada teoría acomodaticia del racionalismo, que ya en aquel tiempo se había infiltrado entre los protestantes, especialmente socinianos. En el campo católico dominaba la opinión del múltiple sentido de la Escritura, en cierto modo semejante á aquélla. En efecto, si el Cantar de los Cantares, por ejemplo, ha de explicarse, no literal ni típicamente, sino místicamente, el Espíritu inspirador mismo dió ocasión para revestir ideas religiosas en forma histórica.

12. Diferentes teorías sobre el Hexamerón.—Esta interpretación era para aquel tiempo atrevida y sorprendente y parecía subvertir de arriba abajo la relación entre la Biblia y las ciencias naturales. Por eso entre los teólogos de aquel tiempo no encontró Galileo la menor correspondencia, siendo una desgracia para él que el difícil problema sobre la relación entre la Biblia y la naturaleza, se planteara precisamente en una época de efervescencia y con respecto á un punto culminante, sobre el cual la letra y la exégesis tradicional, la ciencia profana y la teológica estaban casi enteramente de acuerdo [1]. En una carta recientemente descubierta, dice Belarmino al monje carmelita Foscarini (12 de Abril de 1615) que el Concilio de

(1) *Theol. Quartalschr.*, 1877, 639; Schanz, *Galileo Galilei*, 1878; Grisar, *Galileistudien*, 1882; Mueller, *Nikolaus Kopernikus*, 1898, 130; *Stimmen aus Maria Laach*, 1899, 544. Sobre Kepler, véase Anschütz, *Zeitschrift. f. kath. Theol.*, 1887; Schuster, *J. Kepler*, 1888, 106, 122; Deissmann, *Johann Kepler und die Bibel*, 1894; Müller, *Johann Kepler*, 1893. Véase también Bacón, *Nov. Org.*, 1, 62; K. Fischer, *Fr. Bacon*, 163.

Trento había prohibido la interpretación contraria al unánime sentir de los Padres. Pero si se leen, no sólo los Santos Padres, sino también los modernos comentarios sobre el Génesis, los Salmos, el Eclesiástico y Josué, se verá que todos están conformes en la exégesis literal. Por consiguiente, la Iglesia no puede tolerar que se atribuya á la Sagrada Escritura un sentido contradictorio á los Santos Padres y á todos los exégetas griegos y latinos. Es verdad que el Concilio sólo se refiere á los asuntos de fe y de moral; pero hay dogmas de fe *ex parte obiecti* y *ex parte dicentis*. A las últimas pertenece la teoría del sistema del mundo.

Por lo contrario, oponía Galileo que no se hallaba definido: *in omni verbo scripturarum sequenda est expositio*, sino *in rebus fidei et morum*. Por tanto, el Tridentino sólo tuvo á la vista la *res fidei et morum ratione obiecti*. Teóricamente también debió admitir esto Belarmino, cuando dice que si los resultados fuesen ciertos, sería permitido explicar diversamente la Sagrada Escritura, pero en casos dudosos no es lícito abandonar la interpretación de los Santos Padres. Por eso, aunque en la práctica no aceptase la posibilidad de un resultado seguro contra la letra de la Sagrada Escritura, reconocía en abstracto el principio de que, en tal caso, debía interpretarse la Escritura Sagrada á la luz de la ciencia natural. Se haría ilusoria la distinción del Tridentino y del Vaticano entre cosas de fe y de moral y otras, si en la Sagrada Escritura se considerase todo como cosas de fe, en cuanto con ella tienen relación indirecta por el hecho de estar en los Libros Sagrados. Es sencillamente un artificio lógico el afirmar que puede admitirse tal distinción, pero en lo referente á la fe, no es permitido hacer distinciones, ya que todo es palabra de Dios. En efecto, precisamente se trata de la interpretación de la palabra de Dios, la cual ha sido dada en lengua humana y adaptada á la inteligencia humana.

León XIII, citando, como Galileo, á los mismos santos, San Agustín y Santo Tomás, confirmó en lo esencial estos

principios. Dice que no puede haber contradicción entre el teólogo y el naturalista, si cada uno se mantiene dentro de los límites de su ciencia. Lo que el naturalista puede demostrar seguramente, también podrá demostrarlo el teólogo en su terreno como no contrario á la Sagrada Escritura; pero aquello que afirma contra la fe católica, es falso seguramente. Ha de advertirse que los escritores sagrados, ó mejor dicho, el Espíritu Santo, que habló por boca de ellos, no se propusieron enseñar á los hombres la naturaleza de las cosas visibles, porque ello no podía contribuir á su salvación, sino que, en vez de sabias elucubraciones sobre la naturaleza, los escritores sagrados describen de cuando en cuando esas cosas, y las aplican en sentido figurado ó conforme al modo de expresarse entonces en uso, como todavía suelen hacerlo hoy los sabios en las conversaciones comunes. Así como en el estilo popular se describe ante todas cosas lo que cae bajo la acción de los sentidos, así también el escritor sagrado hablaba según lo que aparecía á los sentidos, ó según lo que Dios mismo, quien, al hablar á los hombres, se conforma con la manera de entender de ellos, quiso indicar.

Por este motivo, el defensor de la Sagrada Escritura no ha de sostener todas las opiniones de los Padres y de los exégetas, los cuales, dado el grado de cultura de su tiempo, quizás no consiguieron siempre en las cosas científico-naturales, la expresión exacta. Por lo contrario, ha de distinguir atentamente cuáles de sus interpretaciones se refieren verdaderamente á la fe y se aceptan con más unánime conformidad, pues «en lo que no pertenece necesariamente á la fe, fué permitido á los santos, como á nosotros, tener distinta opinión» (Santo Tomás). Lo que es aceptado universalmente por los naturalistas y no contradice á la fe, no ha de afirmarse como artículo de fe, aunque se presente algunas veces en nombre de los filósofos, pero tampoco ha de rechazarse como opuesto á la fe, para no dar ocasión á los filósofos á menospreciar el dogma de la fe. Como quiera que sea, no ha de olvidarse que muchos resultados

de la ciencia natural tenidos por seguros, han sido puestos en duda más tarde (1).

Sería interesante mostrar un ejemplo análogo en la historia de las religiones. El fundador indo de religión, Buda, fué llamado por sus primitivos discípulos el omnisciente. Pero cuando se demostró más tarde que Buda en muchas cosas solamente habló el lenguaje de su siglo, y que, por ejemplo, con respecto á la figura de la tierra y al movimiento de traslación de los astros, participó de los errores de sus contemporáneos, los budistas limitaron la omnisciencia á los puntos capitales de su doctrina. Fué tenido por omnisciente sólo en lo que supo por la contemplación; no le reconocieron omnisciencia alguna ó infalibilidad en las materias de la ciencia experimental y racional, sino únicamente en lo referente á las doctrinas sobre la fe y la moral (2). En la Sagrada Escritura debemos distinguir entre el escritor y el Espíritu inspirador; pero, á pesar de ello, puede hacerse una aplicación semejante.

Los principios de Galileo y de Kepler son verdaderos y hoy se reconoce así universalmente. La Iglesia se mezcla poco en las controversias de los sabios sobre los límites entre ambos campos. Pero el punto capital consiste en establecer con certeza lo que debe considerarse como incontestable resultado de la ciencia natural. Sólo cuando esto se haya puesto en claro, puede atribuirse mayor peso á la ciencia profana, cuyo apoyo á la exégesis, será siempre bien aceptado. Pero tampoco en este caso pierden de su valor las verdades de la fe; porque sólo la vestidura, la armazón, las envolturas humanas, no tienen valor permanente. Aquí son aplicables las palabras del Apóstol: «La letra mata, el espíritu vivifica (*II Cor.*, III, 6).» Las palabras del Señor son espíritu y vida. Sólo con este espíri-

(1) *Enc. Providentissimus Deus*, 18 Nov. 1893; S. Agust., *In Gen. op. imp.*, 9, 30; *De Gen. ad litt.*, 1, 21, 41; 2, 9, 20; S. Tom., *S. th.*, 1, q. 70, a. 1 ad 3; *In sent.* 2, d. 2, q. 1, a. 3; *Opusc.*, 10, 9. V. Brucker, *Questions actuelles d' Écriture Sainte*, 1895; Holzhey, *Schöpfung*, 1902.

(2) M. Müller, *Vergleichende Religionswissenschaft*, 117.

tu ha de investigarse el sentido más profundo de la Escritura.

Verdad es que, en tiempos muy recientes, tampoco han faltado sabios, especialmente franceses é italianos (Cuvier, Ampère, Moigno, Foville, Secchi, Wiseman), que precisamente en los datos geológicos del primer capítulo del Génesis se proponen encontrar la prueba de la inspiración de Moisés[1]; pero la gran mayoría de sabios y teólogos son decididamente de otra opinión. Explíquese como se quiera, es cierto que el relato bíblico desarrolla á grandes rasgos el drama de la creación; pero es muy discutible que los hechos particulares correspondan exactamente á lo sucedido. Entre muchos sabios, aun católicos, se tiene por indiscutible que el primer capítulo del Génesis no debe considerarse como una historia detallada y verdadera del origen del género humano. Precisamente con el objeto de dar á esta interpretación una base segura, y señalar los límites de la discusión, hemos anticipado la exposición de los principios fundamentales de la exégesis, lo que quizás parezca algo fuera de lugar.

Esto es tanto más necesario cuanto con harta frecuencia se nos reprocha que los teólogos sólo á causa del darwinismo se han visto obligados á aceptar principios más libres en la exégesis del Antiguo Testamento. Huxley dice que los teólogos han cesado de oponer la significación clara y sencilla del Génesis á la opinión no menos clara de la naturaleza. Sus campeones más sinceros ó más previsores han cesado de calificar de condenable herejía el evolucionismo, y han buscado refugio en uno de los dos caminos: ó negando que el Génesis tenga la misión de enseñar verdades científicas, salvando de esta manera la veracidad del relato á costa de su autoridad, ó aferrándose á las enojosas sutilezas del concordista é interpretando sofística-

(1) V. *La Controverse*, 1883, 671; Wiseman, *Harmonía entre la revelación y la ciencia*, vol. I; Turinaz, en el congresso di Friburgo, 1877: *Katholik*, I, 1898, 407; Waagen, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 734. Por lo contrario, Girard, *Le déluge*, I, 138; Nourry, *La Bible et la critique catholique au XVII siècle*. V. *Les idées de Dom Calmet: Ann. de phil. chrét.*, II, 1897, 184.

mente los textos con la vana esperanza de hacerles profesar el credo de la ciencia... «El Génesis es sincero hasta la médula; no afecta ser más de lo que es, es decir, el conservador de tradiciones venerandas de origen desconocido, que no reclama autoridad científica ni la posee tampoco [1].»

Hemos demostrado antes que los darwinistas no martirizan menos los textos de la naturaleza que los teólogos los textos del documento de la Revelación. Precisamente de la Geología nos dice un fervoroso evolucionista: «Jamás desde la existencia de la Geología como ciencia sólidamente fundamentada, han aparecido tantas hipótesis como ahora. Es verdad que el material de hechos ha aumentado por medio del trabajo asiduo; verdad es también que hemos podido sorprender alguno que otro secreto de la naturaleza; pero son muy pocas las hipótesis que creen tener en el puño el *alfa* y la *omega*, que se apoyan en la suma de los resultados científicos, etc. [2].» Esto se aplica, no sólo á las cuestiones sobre las causas de la época glacial, sino también á otras varias. Tenemos, pues, sobrada razón para desconfiar de muchas hipótesis; pero la historia de la Creación no nos impide reconocer y adoptar plena y libremente en la interpretación los *resultados de la ciencia*. Debemos puntualizar esto frente á los espíritus tímidos, y especialmente frente á los que, no viendo las objeciones de los adversarios sino con el color de sus propios ojos, piensan que luchan contra molinos de viento siempre que se agitan tales cuestiones en sentido distinto del método y del modo usados por la filosofía tradicional. Las tentativas para conciliar la historia de la Creación y la ciencia natural se reducen á cuatro clases: interpretación literal, hipótesis de la restitución, teoría concordista,

(1) *Leben Darwins*, II, 176; Reville según Girard, *l. c.*, I, 138; Lenormant, *L'Hist.*, I, 17; Ryle, *The early Narratives of Genesis. A brief introduction to the study of Genesis*, I-XI, 1892; Loisy, *Les onze premiers chapitres de la Genèse: Les études bibl.*, 1894, 22; Lacome, *Quelques considérations exégétiques sur le premier chapitre de la Genèse*, 1891.

(2) Koken, *Eiszeit*, 1896, 37.

teoría ideal y unión de estas dos últimas en el concordismo ideal.

II. LAS TEORÍAS MODERNAS

13. Teoría del Diluvio.—Los antiguos griegos, como los habitantes de las altiplanicies americanas y asiáticas, no pudieron dejar de reparar en los singulares restos de seres orgánicos antiguos, ni ignorar la semejanza de estos fósiles (petrificaciones) con animales marinos todavía vivos. La observación de que, en medio del campo y aun en lo alto de las montañas, se encuentran petrificaciones de crustáceos, etc., indujo á conjeturar á Jenófanes que la tierra debió hallarse primitivamente en estado cenagoso y que debe volver á este mismo estado por medio del agua. Unos atribuyen los fósiles á las fuerzas de la naturaleza, otros al diluvio deucaliónico, algunos á una creación anterior ya fenecida.

Según la Física de la Edad Media, estas piedras que, concrecionadas en crustáceos ó enteramente socavadas por el agua, se encuentran en montañas muy distantes del mar, son argumento del primer diluvio que acaeció en tiempo de Noé [1]. Leonardo de Vinci fué el primero de los modernos filósofos que afirmó que la mayor parte de los continentes estuvieron un tiempo bajo el agua del mar [2]. Posteriormente se buscó otra explicación negando los hechos y atribuyendo las petrificaciones á casuales caprichos de la naturaleza *(lusus naturae)*. Aun el mismo Voltaire puso en duda la procedencia animal y la consideró como una quimera burlándose de ella. Respecto á las ostras halladas en el monte Cenis, ¡opinó que habían caído de los sombreros de los peregrinos que iban á Roma! «Tanto le repugnaba—observa á este propósito Schopenhauer—ad-

(1) Fellner, *Kompendium*, 21; Quenstedt, *Epochen der Natur*, 58; Lasaulx, *Die Geologie der Griechen und Römer*, 1854; *Studie des klassischen Altertums*, 1854; Wiseman, *Harmonía*, etc., 64. V. Tertul., *De Pallio*, c. 2; Hipól., *Ref.*, 1, 14; Orosio, *Adv. Nat.*, 1, 3; A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 338.

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1901, 118.

mitir cualquiera cosa que pudiera justificar el relato mosaico, en este caso, el diluvio.»

14. Interpretación literal.—Ninguna de las dos explicaciones es sostenible. La hipótesis de un juego de la naturaleza es imposible, por la cantidad innumerable de fósiles; el diluvio, por su corta duración, no basta para explicar la larga y lenta serie de formas sucesivas antes descritas. Petavio podía observar, aun en su tiempo, con Alberto, contra la creación simultánea, que si se hubieran seguido las sencillas leyes de la lógica en lugar de teorías sutilmente inventadas, jamás se hubiera dudado de los seis días. También aquí se ve que las razones filosóficas no producen aquel efecto que nunca puede duraderamente faltar á las razones de la experiencia. Hoy el asunto es enteramente diferente. Apenas merece ni una palabra más esta *teoría del diluvio* y la *interpretación literal* de la obra en seis días. Sólo muy pocos sabios (Keil, Veith, Laurent, Bosizio, Ortí y Lara, Mazzella, Stentrup, Trissl) [1] siguen aferrados á la antigua opinión, á pesar de los hechos, que no deben conocer bastante. Quien con la acción de un solo diluvio de cerca de un año de duración trate de explicar este cambio de capas, de formaciones marinas y de agua dulce en todas direcciones y posiciones, esa variadísima cantidad de fósiles en yacimientos separados por millares de metros (todas las capas juntas suman de 35.000 á 40.000 metros), y sólidamente estratificados en las diferentes rocas, renuncia al derecho de que se le tome en serio.

Decir que la omnipotencia divina pudo crear estos fósiles estratificados tal como son, y poner así en lugar del *lusus naturae* el *lusus Dei*, podría pasar como una burla de la ciencia, pero como explicación seria podemos abandonarla, sin insistir más, á su suerte merecida. El teólogo razonable tendrá tanto cuidado en no comprometer su ciencia, como dispuesto estaría el geólogo á cubrirlo de

(1) Burg, *Pastor bonus*, V, 1893, 31; Hermann, *Institut. theol. dogm.*, II, 1897, 19.

merecido desprecio. La explicación literal de la creación en seis días, en cuanto afirma una obra ejecutada por Dios en seis períodos de 24 horas, se estrella contra todos y cada uno de los hechos de la Geología y de la Paleontología [1]. Verdad es que modernamente vuelve á ser costumbre el sostener, en la exégesis de nuestro texto, ante todas cosas el sentido literal; pero para ello es enteramente necesario demostrar el acuerdo con los hechos, ó de lo contrario, abandonarlo del todo (Steude).

15. Hipótesis de la restitución.—La *hipótesis de la restitución* trata de sostener la interpretación literal sin caer en este inconveniente, ya que supone que la formación de los fósiles pertenece á una creación anterior, la cual, en concepto de algunos, fué violentamente destruída á consecuencia de la *caída de los ángeles.* Entre el primero y el segundo versículo del primer capítulo del Génesis estaría indicada una pausa para esta catástrofe. Ya el Talmud favorece esta explicación, cuando en el vers. 1.º entiende, bajo el nombre de tierra, la tierra perfecta, la cual, por consiguiente, no pudo ser un *tohu wabohu.* Entre ambos puntos se abre un intervalo muy grande, en el que, entre otras cosas, ha de ponerse la caída de los ángeles. Pero tanto la exégesis como la dogmática y la ciencia natural están de acuerdo en poner de manifiesto la falta de solidez de esta hipótesis.

Verdad es que el vers. 1.º se interpreta de diferentes maneras: ya como epígrafe para todo el relato (Petavio, Lenormant), ya como expresión genérica del conjunto del universo (Kepler, Braun y otros), ora como prefacio al versículo 3 (Iarchi, Abenesra, Kayser, Schultz, Socin, Kautzsch y otros) [2], ora como designación de la materia

(1) Lorinser, *Geologie und Paläontologie,* 1877, 204, 212; Schöpfer, *Geschichte des alten Testaments,* [3], 1902, 29; Kaulen, *Schöpfungsber.,* 8; Vigouroux, *Les livres saints,* III, 188.

(2) De igual manera, Schrader, Budde, Dillmann y Loisy. Véase, por lo contrario, Delitzsch, *Kommentar,* el cual toma el cielo en sentido general (ángeles, etc.). En la 2.ª edición de la versión del Génesis, Socín y Kautzsch han vuelto á la versión ordinaria. S. Agustín, que conoció ya esta explicación,

primitiva. Tampoco hay que olvidar que cielo y tierra, ó cielo, tierra y mar, en la Sagrada Escritura sirven para designar el universo, pues en nuestro concepto, el vers. 2, así como la narración subsiguiente de la creación de los astros, demuestra que se trata del estado primordial del mundo. No podría significarse mejor la primitiva nebulosa de la teoría de Kant-Laplace (1). Así, en el vers. 2 tampoco se dice que la tierra se convierta en un caos, sino que lo era; por consiguiente, lo que sigue aparece realmente como la diferenciación de este caos. Cierto que «un caos creado es un no ser,» pero una masa dotada de fuerzas y leyes de evolución, no repugna á la sabiduría divina. La dogmática vacila en admitir la influencia primitiva de la caída de los ángeles en la evolución de la tierra, pues Moisés no indica nada de esto; ni siquiera menciona la creación de los ángeles, porque los cielos no pueden referirse exegéticamente á esto, ni, á pesar del Concilio Lateranense cuarto, pueden explicarse en tal sentido dogmáticamente (2). También es argumento en contrario la espiritualidad de los ángeles.

Esta hipótesis, por el punto de partida de sus deducciones, supone, pues, un hecho enteramente problemático. Sólo amalgamando ciertas especulaciones filosóficas poco claras con postulados teológicos inseguros (Böhme, Baa-

se declara por la opinión de que la creación de la *materia (incomposita)* no es objeto de narración, sino que se la supone (c. 22); mas permanece inseguro (c. 24). *De Gen. c. Man.*, 1, 5-7; 2, 3, 4; 6, 7: *prima materia confusa et informis, chaos: quasi semen coeli et terrae; universa visibilis creatura nomine coeli et terrae, et nomine diei universum tempus.* En los símbolos antiguos las palabras *cielo* y *tierra* indican lo creado visible. La adición *visibilium et invisibilium* no aparece sino á mitades del siglo IV (S. Cirilo y S. Jerónimo), probablemente para ir contra el dualismo maniqueo. Se refieren estas palabras á lo visible é invisible en el cielo y en la tierra.

(1) Alaba Bougaud á Buffón por la explicación que da del primer versículo del capítulo I del Génesis; á saber, que Dios creó al principio la materia que había de formar el cielo y la tierra; es decir, aquella enorme nebulosa. Dice Mons. Bougaud que nada podía demostrar mejor el genio de Buffón que dicha explicación. Con todo, esta misma explicación la había dado ya S. Agustín. Hugo de S. Víctor dice: *In modo cujusdam nebulae: nebula et caligo.* «La niebla llega hasta donde ocupan hoy el espacio los cuerpos celestes.»

(2) Wilmers, *De Ecclesia*, 1897, 400.

der), es posible encontrar en el vers. 2 el resultado de una lucha entre el espíritu y la naturaleza, conforme al concepto de los antiguos, según el cual Dios tuvo que vencer en la creación al espíritu malo (Vritra, entre los indos) que representaba el caos primitivo. Si la creación fuese la actuación de la oposición finita entre el espíritu y la materia, y el fenómeno natural la configuración de la materia bajo la influencia ó bajo la consideración del desorden ocasionado por la caída de los espíritus en todo el desenvolvimiento de la creación [1], debería atribuirse á la Biblia la teoría de que el sabio Creador había dejado trastornar su designio por la caída de los ángeles, y debería reducirse la ciencia natural á ver en la creación irracional una caricatura. Pero esta ciencia no reconocerá jamás que «el perturbado equilibrio de la materia, en el cual se funda nuestro fenómeno de la naturaleza», no pueda comprenderse más que admitiendo la destrucción del equilibrio en la lucha entre espíritu y materia, por razón del pecado original, es decir, por la caída del espíritu. No se ve el provecho que puede resultar de esto para la *interpretación teológica del mundo*, si no quieren referirse los espíritus y el mundo material al mismo principio universal, que se diferenció de esta manera. Pero con esto se suprimiría la diferencia específica y se abriría la puerta al monismo (Schelling, Hegel). La unidad de materia del cielo y de la tierra ha sido reconocida, sin duda con razón, hasta por la Escolástica con San Agustín, en el vers. 1, á pesar de la distinción aristotélica; pero nunca la unidad de ambos mundos.

Mas ¿qué ganaría la *Geología* con esta hipótesis? La Geología debería colocar en aquella remota creación toda la larga y grandiosa serie de organismos y transformaciones, cuyo silencio podrá explicar la teoría de la restitución diciendo que no es necesario hablar de ella, pero que concuerdan de un modo extraño con la narración del He-

(1) Michelis, *Gesamtergebnis der Materie*, 68. V. también Schell, *Dogm.*, III, 858.

xamerón. Ahora bien, ¿es posible que en aquella gran catástrofe se mantuviera tan perfecto el orden? El recurrir esta hipótesis, no sólo á elementos desconocidos, sino también á elementos difíciles de comprender, le quitan toda sombra de verosimilitud. Sus defensores, entre los que mencionamos á Episcopio, Chalmers, Fr. de Schlegel, Buckland, Wiseman, Hengstenberg, Kurtz, Schubert, A. Wagner, Keerl, Westermaier, Michelis, Vosen, Scheeben (en parte), Gretillat y Stenzel, pertenecen también en su mayoría al período predarwiniano.

Waagen sigue un camino medio, pues concibe el espíritu de Dios sobre las aguas como autor de la vida, y deja anticiparse á la luz del día los tribolites, que son ciegos los unos, de grandes ojos los otros y con vista los demás; sólo después del silúrico superior, hubo luz normal en la superficie de la tierra y los animales adquirieron ojos formados normalmente. Entonces empezó la sucesión de los días y las noches [1].

16. La luz.—Puesto que sólo desde el vers. 5 se empieza á nombrar el día, queda un tiempo indefinido para el período precedente. El paso de la nebulosa primitiva á la *luz* se explica por el movimiento y la contracción de las grandes masas. En cuanto á la tierra, de la cual se habla desde el vers. 2, la luz significa que los rayos del cuerpo ó masa central pudieron atravesar el vapor acuoso que la rodeaba y que lo envolvía todo en la obscuridad después de su separación de la gran masa gaseosa. La tierra poseía el movimiento de rotación desde que se separó del cuerpo central; pero la distinción entre luz y tinieblas no pudo darse sino después de haber desaparecido el vapor que la envolvía. Gregorio de Nissa compara la masa con una mezcla de mercurio, agua y aceite, en la cual se separan las partes diversas y se colocan una encima de otra, según su densidad. La luz, como el elemento más ligero, se desprendió primeramente de la obscura masa y se dirigió

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1898, 647.

hacia arriba. Si completamos esta imagen con la producción eléctrica, mecánica y química de la luz, podremos entender los procesos que precedieron al momento en que fué pronunciado el «hágase la luz.» De este momento datan el día y la noche.

Hasta aquí la Biblia y la ciencia de la naturaleza van enteramente de acuerdo, ya que ningún creyente se escandalizará de que se dé más amplia significación á la palabra creadora. La luz es una creación de Dios, pero no deja de serlo aunque se admita que se desarrolló paulatinamente, y aunque no se interprete el relato de la Sagrada Escritura como si Dios hubiera suscitado repentinamente los luminares del sistema solar, á la manera como la lámpara que se lleva á una habitación. La luz es la causa del movimiento, de la vida, el factor más indispensable y beneficioso de todo ser. ¿Dónde, pues, más oportunas las primeras palabras: «Y vió Dios la luz que era buena» sino en la primera aparición de la luz sobre la tierra, especialmente si se considera que Dios es la luz y que vive en una luz inaccesible (I *Tim.*, VI, 16) [1]? La mención del caos y de la luz que lo diferencia, es la introducción realmente majestuosa al relato especial que sigue. La idea de que la tierra fué creada desde el principio en su estado actual, está más en armonía con la contemplación natural. Verdad es que también los filósofos griegos y los orientales trataron de explicar la evolución de la tierra ó por la materia ó por un algo absoluto, y que atribuyeron á la luz y al fuego importante influencia; pero no lo es menos que esta sencilla descripción de la profunda verdad es en alto grado sorprendente.

17. Teoría concordista.—Pero en este caso resulta más difícil la concordia. Según lo que precede, sólo queda la elección entre interpretar los *días* como la determinación genérica del tiempo, ó considerar esta palabra como designación simbólica de una idea. La *teoría concordista*

(1) S. Agust., *C. Faust.*, 20, 8, 10; *1 Juan*, 1; *2 Cor.*, 4, 6.

prefiere lo primero. Esta teoría nos demuestra también hasta qué punto es posible una interpretación gramatical é histórica. Todo lector libre de prejuicios, tomará primeramente la palabra día, *yom*, en su significación usual, y explicará la narración históricamente. También es probable que Moisés participara de esta opinión (véase *Ex.*, XX, 9 y sigs.)(1). El propósito de dar á los judíos en la semana de la creación con el sábado divino un modelo de la semana sabática, sólo podía lograrse de aquella manera. En oposición á ciertos excesos anteriores, se ha puesto de moda actualmente entre los apologistas la afirmación de que no es posible otra interpretación de la palabra día de la Sagrada Escritura (Stoppani, Steude, Güttler, Gryse, Harlez, Hamard); pero conviene absolutamente explicar los días metafórica ó alegóricamente (2).

Esto no obstante, Moisés deja libre espacio á otra explicación científica. También es posible interpretar la palabra *yom*, no sólo como día en oposición á la noche, ó como día y noche juntos, sino como tiempo en general. Así esta palabra se toma en *Is.*, XLVIII, 7, por *el tiempo del oráculo cumplido*, y muchas veces en frases adverbiales por *en este tiempo*, *en aquel tiempo*, *desde aquel tiempo*, *entonces*, etc. (*Gén.*, II, 4-17; véase V, 1). El «día del Señor» no debe interpretarse como día propiamente dicho, sino generalmente como tiempo ó época, según ya observaba San Agustín. En plural se encuentra muchas más veces por tiempo en general, por épocas de la vida, años (*Os.*, XII, 1; *Jer.*, XX, 7-8; *Lam.*, III, 3-14). Los tres primeros días no pueden tomarse en modo alguno como día en sentido riguroso, á pesar de que se menciona el día y la noche, puesto que hasta el cuarto día no se habla del sol. En el séptimo día, el sábado, no puede emplearse la me-

(1) Petav., *Praef.*, c. 7; *De opif.*, c. 7; *Theolog. Quartalschr.*, 1890, 348; Trissl, *Das bibl. Sechstagewerk*, 2, 1894; *Sündfluttheorie oder Gletschertheorie*, 1893, 33; Hummelauer, *Nochmals*, 110.

(2) Chauvin, *L'inspiration des divines écritures*, 1896, 147; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1896, julio; Hummelauer, *l. c.*, 77, define esta teoría como un mitismo mitigado.

dida ordinaria de 24 horas, porque en el texto falta la fórmula determinativa, y el sábado divino continúa todavía. La actividad de Dios no puede someterse al tiempo. Dice el Apóstol con el Salmista: «Mil años delante de Dios son lo mismo que un día.» (*Salm.* LXXXIX, 4; II, *Pet.*, III, 8), con lo cual quiere decir que no puede aplicarse la medida del tiempo á las obras de Dios (1). Por lo mismo, no es permitido medir las expresiones y números elegidos por el entendimiento humano en conformidad con el desarrollo de las cosas, que requiere un amplio espacio de tiempo.

Según las *inscripciones cuneiformes*, prescindiendo del *sar (seru)*, período de 3600 años en los cálculos astronómico-religiosos, transcurrieron gran número de años y una época muy larga entre el nacimiento de los diferentes dioses. Si en las otras partes de la narración se encuentra una frase análoga para designar el intervalo transcurrido entre la narración de las diferentes cosas creadas, habrá que reconocer un nuevo argumento para tomar el *yom* como período (2). El Avesta de los parsis conoce, por lo menos, seis períodos que abarcan un número desigual de días, contados unas veces desde la mañana hasta la mañana, otras veces desde la tarde hasta la tarde, cada uno con una fiesta, por tanto, con seis sábados, en los cuales fué creado el mundo (3). En la posterior historia inda de la Creación, también «se llama día á la total duración de una de estas (muchas) creaciones del mundo, y á la época que media entre una destrucción del mundo y la creación siguiente, se le llama una noche de Brahma (4).» Por consiguiente, puede aceptarse sin vacilar esta ulterior concepción (cielo, agua, tierra, plantas, animales, hombres).

---

(1) Delitzsch, *Kommentar*, 55; Kaulen, *Schöpfungsber.*, 39.

(2) Vigouroux, *La sainte Bible*, I; *Les livres*, III, 196; Shrader, *Keilinschriften*, 1; Lenormant, *L'hist.*, 1, 18; Jensen, *Kosmol.*, 304.

(3) M. Müller, *Essays*, I, 145; Delitzsch, *l. c.*, 69; Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, 56; Lenormant, *l. c.*, V, 390. *¿Influjo semítico?*, (Spiegel, *Avesta*, III, LIII.)

(4) Holzmann, *Deutsche Morg. Zeitschr.*, XXXIII, 192; S. Agust., *De civ. Dei*, 2, 6; *Serm.*, 227.

18. Períodos del día.—Por parte de la exégesis, podría oponerse solamente la tan repetida expresión: «Y fué la tarde y la mañana un día.» Esta expresión, que se explica científicamente por la rotación de la esfera gaseosa, fué sugerida por el objeto de la narración. Puesto que las producciones aisladas debieron aparecer como jornadas comprendidas en la simbólica semana, fué también necesario indicar la sucesión del día y de la noche. «Tales frases son simples refuerzos de la sencilla palabra día (1)», como entre los babilonios, los cuales empiezan el día con la mañana y el año con el equinoccio de primavera, de mañana á mañana. Por consiguiente, este orden de sucesión no está tomado de la costumbre judía de empezar el día con la tarde (y el año con el otoño) (2), porque esta numeración servía sólo para el año eclesiástico, sino que debe indicar el límite de las creaciones siguientes. La explicación alegórica de San Agustín, que aplicaba estos términos al conocimiento que los ángeles tienen de la tarde y la mañana, es decir, á su conocimiento de las cosas en Dios y en la realidad, es tan artificiosa como la explicación de Abelardo de la intención y la ejecución; pero, como quiera que sea, es genial el hecho de que San Agustín, que conoce el modo de contar de mañana á mañana, interprete la tarde y la mañana por el *transitus ab informitate ad speciem*, ó, á semejanza de los actos humanos, por la *transactio consummati operis et inchoatio futuri operis* (3). Nada nos impide, pues, atribuir también esta expresión á la forma del relato, y entender por día un período de duración indefinida. Sea de ello lo que se quiera, puede decirse con San Agustín: «Qué días sean éstos, es muy difícil ó imposible de pensar, para que podamos decir algo más de ellos.»

---

(1) Braun, *Nat. u. Offenb.*, 1888, 195; Kaulen, *Schöpfungsber.*, 38.

(2) Jeremías, citado por Saussaye, *Religionsgesch.* I ^{2}, 1897, 178; Winkler, *Preuss. Jahrb.*, II, 1901, 243.

(3) Hummelaur, *Nochmals*, 19: «La primera obra de cada día empieza con la palabra divina pronunciada por la mañana; el trabajo continúa toda la tarde hasta la próxima mañana.»

Gryse explica el vers. 5 *factum est* con *constitutum est*, y *vespere et mane* con *vespere-mane:* «Y fué establecida una tarde-mañana, del primer día, del segundo día, etc.» Porque, según él, se trata claramente de la institución de la semana hebrea: seis tardes-mañanas, terminadas con un sábado. Los seis días enumerados por Moisés no son los días de la semana divina, sino los de la hebrea. Pero Gryse no sabe confirmar su explicación de la tarde-mañana sino con el *Deut.*, VIII, 12-26, pasaje que pertenece á época posterior y es bastante impugnado. A la objeción sacada del *Gén.*, II, 3, 4, y *Ex.*, XX, 11, intenta replicar, suponiendo que el *Gén.*, I, es una elisión que ha de completarse por medio del séptimo día. Así como se ha establecido el séptimo día en recuerdo del día de descanso del Señor, se han establecido seis días laborables como recuerdo de los días de trabajo de Dios. Los seis días de trabajo de Dios corresponden á seis obras completas de la formación cósmica. Pero estos días no son períodos, sino días ordinarios de 24 horas; con todo, no son seis días que se hayan sucedido el uno al otro en la realidad histórica, pues las formaciones cósmicas debieron aparecer de abajo arriba en la sucesión histórica; pero Moisés va de arriba, de la luz, de los cuerpos celestes, abajo.

Con San Agustín y los escolásticos, ha de suponerse que Moisés quiso representar el universo como un edificio construído por el Arquitecto divino; pero partió del edificio terminado, no de los fundamentos. Cuando Moisés dice que Dios trabajó seis días, comete un antropomorfismo; representa á Dios como un obrero. De qué manera pasaron las cosas, en realidad, no lo sabemos; por eso pedimos á la Geología y á las demás ciencias físicas que nos lo expliquen. Moisés empleó el antropomorfismo únicamente para recomendar la semana hebrea; y para ello le bastó el modo común de concebir el mundo como compuesto de seis partes [1].

(1) E. de Gryse, *De hexaemero sec. cap. 1 Geneseos ad litt.*, 1889. Deppe es de la misma opinión, *Pastor bonus*, 1899, 297.

De esta manera se ahorraría mucho trabajo la Apologética, ya que, corresponda ó no la idea popular á la ciencia, debe serle indiferente. Pero pocos serán los que acepten semejante intención en Moisés. El *factum est* es demasiado forzado, el *vespere mane* es dudoso exegéticamente, todo el contenido habla en contra. Sólo puede concederse que se tome preferentemente el «día» en sentido literal, pero está usado en relación con la semana sabática; así es que no hay ningún obstáculo que impida dar otra significación á la semana de la Creación. La dificultad procede de otra parte. Si mediante esta interpretación se ha tenido cuenta con el prolongado y lento desarrollo de la tierra, queda ahora por preguntar si el orden de los días bíblicos corresponde á los períodos de la Geología y de la Paleontología.

19. **Segundo y tercero día.**—El *segundo día*, esto es, la separación de las aguas por medio de un firmamento puesto entre las aguas mismas, no es una creación propiamente dicha, sino sólo la continuación del proceso iniciado en la tierra. Por esta razón falta también en el texto original la añadidura: «Y vió Dios que era bueno.» Ora se entienda por aguas superiores las nubes, ora, con los hebreos, que, fuera de esto, también conocieron el origen de la lluvia (*Gén.*, II, 5; *Job*, XXVI, 27; *Jer.*, X, 13), las aguas sobre el firmamento sólido, nieblas y vapores como depósitos de agua (*Gén.*, VII, 11; XXVIII, 17; *Salm.* LXXVII, 23), ora el depósito acuoso sobre el firmamento ó en las estrellas, cuya existencia ha señalado el análisis espectral, en uno ú otro caso se trata del resultado de un proceso físico. Los antiguos sólo supieron explicar la lluvia por tales depósitos de agua. Los egipcios imaginaban sobre la atmósfera (*schu*) correspondiente al firmamento (*rakjá* = extensión, amplitud, océano aéreo?), el océano del cielo (*nu*), en cuyas aguas no sólo nadaban los planetas y todas las estrellas, sino también peces [1]. Los babilo-

(1) Strauss u. Tornoy, *Altägypt. Rel.*, I, 49, 260; *Rev. de l'hist. des rell.*, II, 1894, 374.

nios distinguieron el agua de arriba y el agua de abajo, y supusieron la existencia de una bóveda sólida estrellada con el cerrojo corrido y con un guardián para que no se escapase el agua.

El *tercer día* se divide en dos partes. La primera muestra el resultado de la evolución de la tierra, la separación de la tierra seca y el mar. Entonces quedó dispuesta la tierra para recibir los seres orgánicos, y la variedad de tierra y agua le confirió el hechizo de la belleza. Otra vez se repite el: «Y vió Dios que era bueno.» Y al punto se relata una segunda creación de este día: «Produzca la tierra hierba verde, y que haya simiente, y árbol de fruta que dé fruto según su género, cuya simiente esté en el mismo sobre la tierra. Y fué hecho así. Y produjo la tierra, etc. Y vió Dios que era bueno.» El Escritor sagrado sigue aquí el procedimiento natural de lo general á lo particular, de lo imperfecto á lo menos imperfecto. Después que la tierra se dividió en sólida y líquida, se habla primeramente de la vestidura de la tierra, del *revestimiento de plantas*, el cual está unido con una parte de su ser á la tierra, y forma, por decirlo así, un anillo entre el mundo inorgánico y el orgánico. Las plantas tienen también el cometido de organizar la materia inorgánica para el reino animal. En los vers. 29 y 30, se habla especialmente de este oficio del reino vegetal; pero de ello no se sigue que todos los animales fuesen herbívoros al principio, ya que tanto la Paleontología como la Anatomía no dejan duda alguna de que antes de la aparición del hombre, hubo animales carnívoros. Así, en estos versículos queda determinada la relación fundamental de ambos reinos; directa ó indirectamente, el reino animal depende del vegetal.

20. Creación de las plantas. Creación de los animales.—Mas las cosas no aparecen tan claras si se las considera en particular. El Génesis sólo habla aquí, una vez para siempre, de la creación de las plantas; pero con esto quiere significar toda la flora. La repetida frase «según su género» no ha de entenderse, en efecto, como término téc-

nico de la botánica, pues alude sin duda á la índole específica de las especies particulares de plantas. Ahora bien, hemos visto que los animales y los vegetales aparecieron al mismo tiempo, y que ambos reinos se manifestaron en la superficie de la tierra y se desarrollaron paulatina y paralelamente, en largos períodos, sin sujeción á una regla estrecha, adquiriendo formas cada vez más perfeccionadas. Conviene, pues, recordar que las formas vegetales más delicadas se extinguieron con mayor facilidad en las estratificaciones, y que las perturbaciones de las épocas geológicas alteraron el orden de las series. La presencia de la misma especie animal ó de la misma especie vegetal en dos capas terrestres muy distantes una de otra, no es aún prueba irrefutable de la simultaneidad de la formación de ambos yacimientos. No es tan fácil determinar por la respectiva edad los supuestos «fósiles típicos» de las capas particulares, ni determinar sus precisos confines de arriba y de abajo. Los animales y las plantas sólo pudieron propagarse lentamente, y en lugares muy distantes entre sí pertenecen á otras formaciones.

Pero estos son puntos tan secundarios que apenas afectan al asunto principal. No siempre pueden fijarse con seguridad los confines extremos; pero la región principal queda perfectamente deslindada. Los primeros organismos pertenecen al mar, el cual ofrece menos obstáculos á la difusión y á la estratificación; los yacimientos más destruídos se determinan por medio de los mejor conservados. No se cae, pues, en el círculo vicioso de determinar los moluscos típicos por medio de las capas, ni las capas por medio de los moluscos. El principio y el desarrollo de los reinos orgánicos están rectamente confirmados, en su substancia, por la Paleontología y la Geognosia. La exégesis ha de procurar su armonía, ya que puede suponer que Moisés quiso abarcar de una vez toda la flora, la cual se especificó después paulatinamente, porque consideró sólo la existencia del reino vegetal como es, y sólo quiso afirmar el hecho de su Creación. Al decir: «Produzca la tierra», término

usado para significar el desarrollo del individuo vegetal, indica la evolución de todo el reino, evolución que puede muy bien haber proseguido en los períodos siguientes.

Pero aunque de esta manera interpretemos con bastante libertad el sentido literal, todavía no tenemos *ningún período acabado en el sentido de la Geología*. Esta entiende por período el tiempo necesario para la formación de grupos especiales, por ejemplo, los períodos azoico, paleozoico, mesozoico y cenozoico. La dificultad crece todavía si consideramos las *creaciones siguientes de animales*. Estas se relatan en los días quinto y sexto, si bien los animales aparecen al mismo tiempo que las plantas. El período del día cuarto es ignorado; para el período del día quinto se da el término inicial. La Creación ha de extenderse hacia atrás, hasta el principio del tercer día, y hacia adelante, hasta el quinto. Pero entonces ¿qué queda del período geológico de la creación animal? ¿qué de los diferentes períodos de la Creación misma?

Cierto que pudo contentarse Moisés en su narración con indicar la masa principal de las creaciones, sin citar las creaciones particulares [1], pero este recurso sólo aparentemente elude la dificultad. A quien oponga la presencia simultánea de plantas y animales, quizás se responda alegando la menor fuerza de resistencia de las plantas, pero con este *argumentum ex silentio* no se prueba que existieran éstas en grandes masas antes de la creación animal. La Paleontología demuestra lo contrario. Antes que apareciera la exuberante flora de la formación carbonífera, hacía ya mucho tiempo que poblaban los mares innumerables animales acuáticos (trilobites). En los yacimientos del silúrico superior de Gotia se encontró hasta un escorpión muy grande. En el devónico se observan restos de plantas. Parece más admisible atribuir al tercer día sólo la creación de las *primeras* plantas, al quinto la de los *primeros* animales del mar y del aire, y al sexto la de los

(1) Waagen, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 654.

primeros animales terrestres (Reusch, Vosen-Rheinstädter, Brucker); pero considerándolo mejor, se ve que así se violenta el texto y no se satisface la Geognosia, ya que de este modo se aleja considerablemente en el tiempo el principio de la creación animal del principio de la creación de las plantas. Podría salirse del apuro con el *originaliter et causaliter* de San Agustín (1), si el texto no fuera tan claro. Con el método del concordismo será siempre difícil alcanzar períodos de algún modo terminados. Se deshacen, por decirlo así, entre las manos y sólo dejan algunos rasgos principales y el esqueleto de una división lógica. La teoría de la visión no arregla mejor las cosas. Porque si se supone que distintas especies vegetales (y después especies animales) aparecieron al mismo tiempo, la visión conduce á error, ya que ella misma tendría que encuadrar la larga evolución en el espacio de doce horas. Sin alegoría no hay solución.

21. Cuarto día.—Completamente inhábil parece la interposición del *cuarto día* entre la creación de las plantas y la de los animales. Aunque se le considere como un período propiamente dicho, habría que suponer de propósito un inmenso espacio entre ambas creaciones, y sería imposible realizar el enlace entre el tercero y el quinto días. Aunque no se quisiera tomar aquí la palabra «día» en el concepto de período, sería preciso confesar que el principio de interpretación no es practicable. Con todo, esto no es más que una dificultad para el sistema concordista.

Pero el cuarto día ofrece aún otra dificultad, que ya produjo á los antiguos muchos quebraderos de cabeza. Después de citada la creación de la luz y enumerados ya tres días, se relata en el cuarto la creación del sol, la luna y las estrellas, á los cuales se atribuye el oficio de separar el día de la noche y distinguir los tiempos, los días y los años, en tanto que en el Avesta (Bundehesch), Ahura crea

(1) *Natur. u. Offenb.*, 1888, 100. V. S. Tom., *S. th.*, 1, q. 69, a. 2; q. 71.

primero el cielo y ordena en él las estrellas fijas y las errantes ó planetas. Algunos explican la luz primitiva como confusa y universal, por decirlo así, como una masa luminosa, y han tratado de explicar la sucesión del día y de la noche antes de creado el sol, por la expansión y contracción de aquella masa luminosa. Otros suponen que el cuerpo luminoso creado en el primer día, que tenía el mismo movimiento que el sol y producía el día y la noche, se transformó durante el cuarto día en el cuerpo más brillante del sol. Otros han supuesto con más razón que, así como el sol no fué nombrado hasta el cuarto día, no debieran considerarse los días precedentes como días astronómicos, tanto más cuanto la sucesión del día y de la noche sólo es necesaria para la vida de los animales superiores, los cuales tienen períodos de sueño y de vigilia, y la sucesión de las estaciones para las plantas más perfectas, cuyos anillos muestran la influencia del año. La primitiva vegetación criptógama tenía menos necesidad de luz y todavía menos de la sucesión de los días y los años; la vegetación del período carbonífero pudo prosperar lozana en una atmósfera saturada de ácido carbónico. Los troncos encontrados no muestran ningún anillo anual, sino un crecimiento colosal. Los animales de respiración pulmonar son muy raros. Los insectos y los anfibios del carbonífero son animales nocturnos ó crepusculares. En todas partes se observa, más que variedad, exuberante riqueza y robustez. La temperatura elevada fué muy favorable para ello. El calor, la sombra y la humedad son los factores eficaces en aquella vegetación anterior al sol. La mayor parte de los insectos de aquella época son nocturnos. Los ojos de los tribolites prueban la escasez de luz. Teodoreto (*Gén.*, q. 14) resolvió esta cuestión más fácilmente todavía diciendo que las plantas fueron creadas antes que el sol, porque no tenían ojos, por lo cual no necesitaban luz. Pero en este caso hay que deducir la ulterior consecuencia de que, en concepto del autor, no obstante el objeto de la obra del cuarto día, tampoco pueden tomarse los días

siguientes como días astronómicos. Para la concordancia no se habría ganado nada.

Pero ¿se trata en el cuarto día de la creación en general de los cuerpos celestes, y no, por lo contrario, de su *relación con la tierra*, de su primera y espléndida aparición para la tierra, después que se hubo disipado la densa atmósfera? Así como toda la narración considera el universo; con respecto á la tierra, como su centro, así también los cuerpos celestes son citados con relación á ella. La finalidad de los cuerpos celestes es lo principal. El «Sean hechas lumbreras en el firmamento, é hizo Dios dos grandes lumbreras, y púsolas en el firmamento del cielo» (véase *Salm.* CIII, 19; CXXXV, 7), puede, en caso de necesidad, explicarse de este modo, si bien el paralelismo entre los vers. 14 y 17 con los 3, 6 y 7 origina no pocas dificultades. La luz en el primer día podía irradiar de la masa central que paulatinamente se diferenció en astros particulares, hasta que se formaron los sistemas solares (Tournely). Entretanto la luz del sol pudo haber sido incapaz de atravesar la densa atmósfera de la tierra y haber ido en aumento sólo á medida que aumentaba la concentración del cuerpo solar. Pero ¿pensó efectivamente Moisés en esto?

La explicación corriente de los antiguos, de que Moisés no mencionó las estrellas hasta el cuarto día á fin de combatir el culto del sol (*Deut.*, IV, 16) (1), sólo prueba que aquéllos tenían por locura imputarle la absurda opinión del día sin sol (2). Verdad es que muchos (Basilio, Gregorio de Nissa, Crisóstomo, Ambrosio) explicaron la luz anterior al sol como luz difusa, y los días por una expansión y contracción de ella. Pero Gregorio, que en este punto defendió á Basilio, lamentó, no obstante esto, la debilidad

(1) Filón, *De opif.*, 1, 33.

(2) Filón, *De opif. mundi*, ed. Pfeiffer, I, 27; Teóf., *Ad. Aut*, 2, 15; Orig. y otros. V. Diestel, *Geschichte des A. Testaments in der christl. Kirche*, 1869, 37; Zollmann, *Bibel u. Natur in der Harmonie ihrer Offenb.*, 1881, 453; Delitzsch, Comentario, 46 contra Driver, *The Cosmogony of Genesis*, *Expositor*, 1886, n.º 1.

y mezquindad del espíritu, que no sabe concebir una razón del por qué el espacio de tres días fué bastante para diferenciar tantas estrellas, y por qué Dios, dada la inmensa distancia de la tierra al firmamento sólido, colocó el sol en medio, para que la tierra no quedase envuelta en la obscuridad, ya que la luz de las estrellas es tan débil á causa de su gran distancia. En el cuarto día, según él, no fueron creadas las estrellas, sino que se diferenciaron las partículas luminosas, y las similares se unieron en cuerpos sólidos.

Los modernos exégetas tienen menos necesidad de acentuar semejante aspecto religioso de la cuestión, ya que las ciencias naturales han demostrado la existencia de la luz antes de la total formación del sol, luz que no es otra cosa sino la fuente de la luz solar. De esto solo no podrá deducirse, con algunos teólogos, una prueba de la inspiración de Moisés, quien se habría anticipado al pensamiento de Laplace, esto es, que la tierra, desprendida de la gran masa, se desarrolló en el estado correspondiente al tercer día con más rapidez que el sol [1]; pero ha de reconocerse que con esto quedan refutadas, en parte, las objeciones del Obispo Clifford de Clifton, quien halla en el cuarto día la mayor dificultad contra la teoría concordista. Y si Moisés se hubiera propuesto hacer la oposición al dios egipcio del sol, esto es, á Ra, al cual estaba consagrado el primer día de la semana, hubiera debido citar al sol en el primer día. Pero con esto tampoco se justifica la teoría, porque con semejante interpretación, el «período» del cuarto día desaparece, y sólo queda el lento resultado de la evolución. Aun prescindiendo de que el sol y la luna, en esta misma relación con la tierra, no adquirieron una forma definitiva é inmutable, ha de ponerse de relieve que su evolución fué paralela en los tres primeros días. Si prescindimos del designio religioso, de la semana divina del sábado y del concepto antiguo de las constela-

(1) Bougaud, *Los Dogmas del Credo*, 1895, 139.

ciones, no encontramos ninguna razón apodíctica de por qué precisamente ahora, antes de haber hablado de la creación de los animales, se menciona esta relación de los cuerpos celestes con la tierra.

Dos interpretaciones nuevas, pero con base en la antigüedad, prescinden totalmente de los momentos físicos, los cuales, en efecto, merecían poca atención á los antiguos. La primera distingue la luz del primer día, de la luz de los astros: el relato de la creación ignora el movimiento de rotación de la tierra sobre su propio eje y excluye positivamente las constelaciones; para él las estrellas *dominan* el día y la noche, de la misma manera que el hombre domina la tierra. «Alumbran» ciertamente (vers. 15), pero la claridad del día es considerada como algo diferente de ellas, y lo mismo la obscuridad de la noche. El día y la noche son su *reino*, un doble reino, que pasa por encima de nuestra tierra en tiempos fijos y por modo inexplicable en inmenso arco. Este es el modo de ver del hombre primitivo (1). Todavía es más concreta la otra explicación, que ya preparó Calmet. Según ella, no sólo se consideran los astros desde la antigüedad como «órganos movibles de luz», sino que, con los hebreos, se consideran también como seres vivientes, que se mueven libremente, proclaman la grandeza de Dios, conocen sus caminos, el tiempo de su salida y de su ocaso, etc. (*Joel*, II, 10. *Jer.*, XV, 9). Estos dioses astrales se representan como el rey y la reina del cielo, uno de los cuales preside el día y el otro la noche, y ejercen su dominio sobre los demás astros, llamados en el estilo de los hebreos, «ejército del cielo (2).» Ya Filón, y con él los antiguos teólogos, llamaron á las estrellas «seres vivientes racionales». De esto se sigue que, por lo menos, debemos ser cautos en atribuir á la antigüedad las modernas teorías sobre la naturaleza acerca del orden de las cosas, las ideas de entonces

(1) Hummelauer, *Nochmals*, 19.

(2) Orig., *C. Cels*, 5, 11; Calmet, *Dissertation sur le système du monde des anciens Hébreux*, 1720; Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, I, 1876, 120, 130; Schanz, *Ueber neue Versuche*, 305; Willmann, *Gesch. d. Ideal*, I, 460.

eran las que decidían: las estrellas abren el segundo ternario con cuatro obras relativas á las criaturas movibles.

Los *otros dos días* no ofrecen ya especial dificultad. Únicamente debe observarse que en el vers. 21 hablando de la creación de los animales marinos, se emplea la palabra *barâ*, mientras que en el vers. 25 está *asâh* para los animales terrestres. En ambos casos la narración del hecho corresponde al mandato de Dios á los elementos para que produzcan la substancia orgánica. El falso concepto de que los animales del aire salieron del agua, no puede atribuirse al texto original. Conocida es la importancia atribuída al agua, como principio y fuente de las cosas, por los teólogos y filósofos antiguos. En cuanto los animales acuáticos y á las aves, no se hace resaltar tanto la materia de que fueron formados cuanto su relación con los elementos de su vida, el agua y el aire. Los «grandes monstruos marinos» se ponen hoy en correlación con los saurios de las épocas jurásica y cretácea, y su conmemoración simultánea con la primera aparición de las aves, se considera como prueba de que «el autor del relato de la Creación contempló los hechos como en un cuadro, y de que, hasta cierto punto, le fué concedido el ponderar en las cosas que vió lo que á él le parecía más sorprendente [1]».

También el orden de sucesión está de acuerdo en lo esencial con los resultados de la Historia Natural, si no olvidamos que en ningún caso se trata de creaciones totalmente terminadas. Sin duda conviene dar un sentido más lato á la palabra «período», pues un paralelismo «que nunca sería lo suficientemente preciso», sólo se obtiene recurriendo á hipótesis arbitrarias; difícil será hallar plena correspondencia, si se exige que los seis días sean paralelos á los seis períodos: formaciones silúrica superior, devónica, carbonífera y pérmica, era mesozoica y era cenozoica [2].

22. Actos sucesivos de creación, pero principio ideal de distribución.—Si, pues, renunciamos al concepto

(1) Waagen, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 714, 720.
(2) Waagen, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 732.

de los períodos de tiempo, y consideramos cada uno de los días como *actos de la omnipotencia divina*, especialmente realzados para proclamar, por una parte, la creación de todas las cosas sin excepción, y para dar, por otra, un modelo á la vida religiosa, no por esto vacilaremos en admitir una *creación sucesiva*, no sólo en el sentido histórico, sino en el ideal. Únicamente los astros del cuarto día deberían tenerse como no creados, pero sí definitivamente constituídos, para determinar con esto la relación entre el sol y los reinos animal y vegetal. Ni las razones metafísicas de San Agustín y de sus sucesores, ni las científico-naturales de los modernos bastan para prescindir de toda sucesión. Ni siquiera San Gregorio ni San Agustín aplicaron rigurosamente su creación simultánea, porque, por lo menos, admitían una evolución en el tiempo según las fuerzas y gérmenes puestos por el Creador en las cosas creadas; y así, se ponían en armonía con el texto sólo en cuanto suponían formaciones sucesivas, espontáneas, sin milagros, producidas por las fuerzas naturales, en intervalos más largos que los de 24 horas, que dan lugar á una evolución. Las ideas eternas realizadas en la creación, las cuales deben considerarse como una intervención frecuente del Creador en la naturaleza de las cosas, constituyen las formas primordiales, por medio de las cuales se realiza toda forma sucesiva de la materia, sin necesidad de inmediata intervención.

De esta manera admitió Santo Tomás, como San Buenaventura, las ideas de Platón reformadas por San Agustín, y trató de conciliarlas con Aristóteles.

Los escotistas creían sin duda que Santo Tomás no estaba bastante alejado del nominalismo, mientras que los tomistas reprochaban á aquéllos sus errores platónicos. Varios sabios católicos han defendido en tiempos más recientes la doctrina de que, por la diversidad radical de los gérmenes primitivos, es producida la evolución sin nueva intervención de Dios (1). Otros naturalistas tratan de explicar la evolución por una

(1) Lorinser, *Geologie und Paläontologie*, 268.

transformación operada por Dios en los gérmenes. Pero de este modo se admite ya una intervención de Dios. No se ve cómo, sin creaciones sucesivas, puede comprenderse la naturaleza, la cual, en realidad, se desarrolla en tiempos sucesivos, como la materia, la fuerza, la vida, la conciencia, el espíritu [1]. Sólo que estos actos deben considerarse como puestos en el tiempo, no respecto á su causa, sino á sus efectos.

Recientemente ha sido admitida de nuevo la teoría de San Agustín por Stoppani, á quien se adhiere Güttler [2], sin la concesión antes mencionada. Opina Stoppani que debe aceptarse el sentido literal é interpretarlo alegóricamente; que en el primer versículo está enunciada toda la Creación, y que todo lo demás es un desarrollo analítico de aquel principio sintético; el primer día está repetido seis veces; por consiguiente, no hay necesidad de ciencia física. Pero no descubrimos en esto ninguna solución. También Filón, Orígenes, Gregorio, Agustín y otros interpretaron alegóricamente; pero la alegoría no tiene razón de ser, si no se funda en el texto y si carece de un fin. Apologistas protestantes (Steude, Reischle) renuncian también á una conciliación, y en ello ven un provecho para el contenido religioso y para el profundo sentido cosmológico.

23. Teoría ideal.—Pero cuanto más desarrollamos estas ideas, más crecen las dificultades para la teoría concordista. De ella sólo queda existente un hecho: que Dios exteriorizó su actividad creadora en una serie de actos progresivos, los cuales, empero, no se sucedieron separados entre sí, ni siquiera (prescindiendo de los puntos capitales) en días considerados como períodos. El principio de división adoptado por Moisés, en la hipótesis de una creación sucesiva, debe haber sido *religioso é ideal* (*Gén.*, II, 2, 3; *Ex.*, XX, 9). Moisés parte de las creaciones terminadas que tenía á la vista; parece afirmar para el tiempo

(1) Drey, *Apol.*, I, 171.
(2) *Theol. Quartalschr.*, 1888, 357; Fischer, *Triumph der christl. Philosophie*, 1900, 307.

sucesivo un descanso absoluto de Dios *ad extra*, y, sin embargo de esto, quiere representar el principio y origen de las cosas. Desarrolla, pues, una idea religiosa, que quizás trae su origen de una visión en seis cuadros, pero de la cual no hay rastro alguno en el texto (*Gén.*, II, 21?), comunicada á él (Bougaud, Waagen y otros), ó á Adán (Cosme Indicopleusta, Vosen, Scheeben, Martín, Motais, Hummelauer, Schäfer, Hoberg, Crist. Pesch)[1].

A pesar de esto, la teoría de la visión sólo tiene valor si se une con el fin religioso. Por más que la *teoría ideal*, hoy tan en boga, parezca á primera vista que contradice al texto, y por extraño que parezca revestir una idea ó una institución religiosa de una narración histórica, es lo cierto que los escritores de la antigüedad, y señaladamente los semitas, tuvieron otras ideas distintas de las nuestras acerca de la misión del historiador. Los escritores sagrados tratan las cosas profanas con gran libertad[2], y, como semitas, estaban acostumbrados á la representación de las cosas abstractas en formas concretas. El *Ex.*, XX, 9-11 y el *Salm.* LXXXIX (XC) se relacionan sólo genéricamente; pero ciertos críticos, que consideran el *Gén.*, I-II, IV, como parte del escrito fundamental, los citan como prueba de la concepción mosaica. El *Salm.* CIII (CIV), 2, 3, 6, 14, 19, tiene por modelo el *Gén.*, I, 3, 7, 1, 11, 14, sin atenerse al orden de Moisés. *Job.*, XXXVIII, 4, 7, empieza la creación con las estrellas y los ángeles. Jesús mismo alude en *Mat.*, XIX, 3, 6, á *Gén.*, I, 27, y II, 24; pero por su interpretación del precepto del sábado (*Mat.*, XII, 1, 8; *Ju.*, V, 16), demuestra que distingue la letra del contenido. El *Mat.*, V, 17-19, no sólo no está en contradicción con esto, sino que le sirve de confirmación.

(1) Lemple, *Theol.-prak. Quartalschr.*, 1898, 281, y contra Hummelauer, el cual incluye también el *Gén.*, II, 4-25, en la obra de los seis días, pero se decide por una «visión espiritual sensible» y por la alegoría. González, *La Biblia y la Ciencia*, 1901, une la teoría de la visión con la idea concordista. V. *Rev. Bibl.*, 1901, 634.

(2) Schäfer, *Bibel. u. Wissenschaft*, 1881; Steude, *Christentum u. Naturwis.*, 1896; Scholz, *Zur Enzyklika Providentissimus Deus*, *Theol. Quartalschr.*, 1894, 407; Lagrange, *La méthode historique*, 71.

Pero la teoría ideal, é ideal-concordista, es la única capaz de deslindar los campos entre la Teología y las ciencias naturales. Admite cierta conformidad con la evolución histórica; pero no cree necesaria la armonía perfecta en las particularidades, por lo cual deja la tierra á las disputas de los sabios y se contenta con salvar la causalidad divina en el todo y en los actos principales. Entre ambas maneras de interpretación, opina Santo Tomás que la de San Agustín es la más genial y la más á propósito para defender la Sagrada Escritura contra las burlas de los incrédulos; la de los otros Padres es más clara y corresponde mejor á la letra exterior; pero ninguna de ellas está en contradicción con la verdad de la fe [1].

Por eso mismo están más obligados sus defensores á esclarecer la *idea* todo lo posible. Su *concepto fundamental* es tan claro que no necesita más explicación. Moisés quería oponer al paganismo, en la forma que más evidente y eficaz fuera á los judíos, la creación como obra de la omnipotencia de Dios, y frente á la adoración de las cosas naturales y de los ídolos fabricados por la mano del hombre, la creación de *todas* las cosas por el *único* Dios, á quien sólo se debe adoración. Por ese motivo empieza con la creación del todo y prosigue con la creación de los reinos particulares. Pero la creación de Dios debe ser una imagen del modelo divino, y la actividad de Dios un modelo para la actividad humana. El fin de la creación de la tierra y de lo que ésta contiene, consiste en conducir al hombre á la salvación eterna, á su unión con el Creador. Por tanto, ¿qué cosa más natural que idear un modelo de la semana religiosa en la semana divina de la Creación, é inflamar al hombre, por medio de este modelo, en su fe y en su vida religiosa?

24. Clifford.—El Obispo católico inglés Clifford creyó, por este motivo, que el primer capítulo del Génesis, que, fuera de esto, no tiene estricta conexión con la na-

(1) *De pot.*, 4, 3; Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, 1895, 68, sententcia *Revelationistarum*!

rración histórica del mismo, es un *himno religioso* á la Creación, en el cual se celebra la consagración de los días de la semana en recuerdo de las obras divinas: la dedicación de estos días, y no la historia de la creación, constituye el argumento del primer capítulo; Moisés compuso este himno con el fin de extirpar la idolatría, que entre los egipcios fué fomentada por la dedicación de los días de la semana á los planetas y de los meses á las deidades individuales. Esta nueva modificación de la antigua teoría no ha encontrado menos contradicción, pero también ha dado ocasión á estudiar más y apreciar mejor el elemento poético de este canto sagrado. La narración, á pesar de su «índole puramente histórica,» aparece, en efecto, como un majestuoso preludio de la narración de lo que Dios ha hecho por el género humano y como una descripción sublime de la escena que Dios ha preparado á la actividad del hombre [1]. Cierto que el *Gén.*, I, en relación con Isaías, los Proverbios, Job y los Salmos, podría parecer prosa [2], podría ser considerado como un eco en prosa del himno de la creación; mas ha de observarse que no se trata de un «mito de la creación,» sino de una narración en forma poética.

Pero de este modo no se da la prueba del número seis. Hasta ahora no se ha conseguido demostrar tal culto entre los egipcios, y aun es dudoso que tuvieran, en una forma cualquiera, semanas de siete días (Dion Cassio, Ideler), aunque también conocían los siete planetas y adoraban las estrellas [3], pues Herodoto, II, 82, se refiere á los días del mes. Probablemente tuvieron semanas de diez días.

La división de las semanas en siete días es de origen judío ó babilónico. Los nombres de las divinidades planetarias, según los cuales aparecen más tarde distinguidos los días de la semana, están ya contenidos en los silabarios. También fueron conocidos en su número siete por los

(1) Kaulen, *Einleit. in die Heil. Schrift* 3, 1892, 164.
(2) Günkel, *Schöpfung*, 119.
(3) *Nat. u. Offenb.*, 1881, 450, 731.

mandeos arameos. Asimismo, los sabeos en Harrán de Mesopotamia los conocían como divinidades de los días de la semana, y precisamente en el orden usado entre nosotros: *Samas* (sol), *Sin* (luna), *Nergal* (Marte), *Nebo* (Mercurio), *Marduk* (Júpiter), *Ishtar*, (Venus) y *Adar* (Saturno). La idea de la santidad del número siete radica ya en la creencia del babilonismo no semítico y presemítico. El sábado es también un día de descanso en las inscripciones cuneiformes de los asirios (1). Para los caldeos era un día consagrado á un dios malo, pero dios al fin; entre ellos todos los días del mes estaban consagrados á una divinidad. Todos los indicios conducen, pues, la semana sabática, y, por tanto, la semana de la creación al terreno semítico. A los errores astrales opone Moisés, sobre el fundamento de la Revelación, como escritor inspirado, la semana de la creación como modelo de la semana sabática. Las ideas principales que aquí dominan son el monoteísmo y el sábado.

25. El «Opus creationis, distinctionis, ornatus.»— En cuanto á la *división* puede darnos una idea el tantas veces mencionado cuarto día. Como en el *Gén.*, II, 1, se dice: «Fueron, pues, acabados los cielos y la tierra, y todo el *ornamento* de ellos» (*ornatus*, hebr. *zebaoth* = ejército de las estrellas [animadas]), consideraron los Padres las estrellas como adorno del cielo, y las plantas y los animales como ornato de la tierra, del agua y del aire (2). El maestro Pedro Lombardo, que dió el tono á todos los escolásticos, distinguió, por esto, entre *creatio*, *distinctio* y *orna-*

(1) Amós, V, 26; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament* [2], 1883, 19; *Theol. Quartalschr.*, 1883, 92; Gunkel, *l. c.*, 155. Jensen (*Theol. Literaturzeit*, 1896, 86) observa que no se sabe si se llamó *sabattu* á los días 7, 14, 21, 28 de un mes, sino sólo que *sabattu* indica un día de reposo del corazón, es decir, de la diosa, y, por consiguiente, un día de reconciliación, al paso que *nabattu* señala un descanso que cae en los días 3, 7 y 16 del mes y pertenece al Maruduk, por lo cual se llama á éste *señor del nabattu*. Hehn (*Theol. Revue*, 1902, 311), Kugler y Keil, contra Fr. Delitzsch (*Babel und Bibel*, 1902), manifiestan de igual manera sus dudas sobre el sábado babilónico.

(2) Basil., *Hex.*, 7; Junil., *Instit.*, 2, 2; Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, 1880, 496. Zapletal (*Der Schöpfungsbericht*, 1902) toma *Gén.*, 2, 1, en el sentido de ejército.

tus. La *creatio* precede á la obra de los seis días, la *distinctio* se cumple en las tres primeras jornadas, en cuanto la luz se distingue de las tinieblas, las aguas inferiores, de las superiores, y la tierra seca del mar; en esto puede reconocerse la distinción de los cuatro elementos: luz, aire, tierra y agua. La separación entre luz y tinieblas, que corresponde á la idea que el hombre inculto tiene del día y de la noche, se observa en todas las cosmologías.

Los tres días siguientes sirven para el *adorno* de los elementos. En el cuarto día fué adornado y vivificado el cielo con el sol, la luna y las estrellas; en el quinto el aire, con las aves, y el agua con los peces y los animales marinos; y en el sexto la tierra con los animales terrestres. Fué mencionado primero el adorno del cielo, porque el cielo presta belleza á los demás elementos y prodiga luz y calor. Santo Tomás, San Buenaventura y otros ponen de relieve señaladamente los *movimientos* que constituyen el adorno de los elementos individuales; por consiguiente, la creación de las cosas que tienen movimiento en el cielo y en la tierra, pertenece al *opus ornatum*. Con esto se tiene ya un hilo para la interpretación del tercer día, porque la creación de las plantas, que parece casi inoportuna, denotaría el lugar intermedio de estos organismos. Las plantas no tienen movimiento voluntario, sino que con sus raíces están sujetas á la tierra, cuyo vestido forman. Ya Cicerón ensalzaba la tierra sólida y esférica, como puesta en el centro del universo, y vestida de flores, de hierbas, árboles y frutos. A la luz del *sistema de Copérnico*, no es posible considerar las estrellas como ornamento del cielo, pues lo que nosotros llamamos cielo no existe en realidad, y el movimiento es en su mayor parte aparente. El adorno, referido también á los cuerpos celestes, se habría formado paulatinamente. La tierra emergió de las aguas inferiores; y de las superiores, los demás cuerpos celestes [1]. Esto está también de acuerdo con la antigua leyenda del mundo, que se partió en dos mitades.

(1) Kaulen, *Schöpfungsber*, 43.

Así, pues, no nos es permitida una distinción de tiempo entre los dos ternarios de la *distinctio* y del *ornatus*, sino que debemos considerarlos como paralelos. El primer día y el cuarto son alternativamente paralelos en cuanto la propiedad general del cielo, la luz, se refiere á los cuerpos luminosos en particular, los cuales la prodigan abundante desde su desprendimiento de la nebulosa primitiva. Según esto, mejor podría decirse que el cuarto día expresa la diferenciación de la materia luminosa universal. Pero tal diferenciación sirve de ornato. Algo semejante ocurre entre los días segundo y quinto, y entre los días tercero y sexto. Si se quisiera forzar un poco las expresiones, podría decirse que se trata de la diferenciación de los elementos de la tierra tomados en el sentido antiguo. Pero, expresándonos con más exactitud, debemos decir que los elementos reciben sus habitantes concretos y animados, que viven sobre ellos y en ellos. Sólo mediante esta diferenciación y esta animación de los elementos, llega á su completo desarrollo lo que desde Pitágoras se llama κόσμος, *mundus*.

De aquí resulta que el principio de división, es *estético-religioso*, principio que en la exposición denuncia al Profeta, pero sin desconocer la naturaleza. La división no es una división arbitraria de la realidad, sino una división ética, correspondiente, en conjunto, al curso de la Creación (concordismo ideal), como aparece señaladamente en el cerrarse con la creación del hombre. En vista de esto, podría uno sentirse tentado, con Filón y muchos Padres, á juzgar bajo este respecto todo el orden de la narración y reconocer el fin en la preparación del cosmos como morada del hombre (antropocéntrico) [1]. Primeramente fué iluminada la obscura masa, después se tendió el tejado de la casa, luego quedó preparado el suelo sólido y adornado de plantas. Al punto vinieron las lumbreras, los seres útiles y, por último, los habitantes. Pero la iluminación es ne-

(1) Scheeben, *Dogm.*, II, 100; Lacome, *Quelques considérations exégétiques sur le premier chapitre de la Genèse*, 1891, 46.

cesaria desde el principio, y el día y la noche, antes del cuarto día, no pueden explicarse por medio de la luz de la masa. Este día repugna á todas las interpretaciones basadas en hechos exteriores. Pero no autoriza á interpretar toda la narración según las apariencias, sin algún concepto geológico y cosmológico, absolutamente desde el punto de vista del arquitecto, que creó lo firme (1 3) y lo movible (4-6) y diferenció el arriba, el medio y el abajo[1]. Tampoco basta la referencia á la constitución civil de los hebreos (*Ex.*, XX, 8-11) por mucha importancia que se quiera dar al fin religioso, pues el prólogo solemne de toda la historia de la Revelación, supone una base fundamental, así como la historia semítica de la creación supone una tradición.

(1) Gyse, *Science cath.*, I, 1890, 73; I, 1891, 534. V. *Zeit. f. kath. Theol.*, 1891, 139.

CAPÍTULO XVII

El sistema del mundo

1. Opiniones de los antiguos.—2. El sistema geocéntrico de la Biblia.—3. Los Padres.—4. Los escolásticos.—5. Nicolás de Cusa.—6. Copérnico.—7. Contradicción por parte de los reformadores, de los matemáticos, de los católicos.—8. Galileo.—9. Sus descubrimientos; consecuencias de ellos.—10. Proceso del año de 1616.—11. Explicación de la condenación del sistema por el estado de las ciencias.—12. Segundo proceso del año de 1633.—13. Kepler.—14. Las tres leyes de Kepler.—15. Oposición en contra de ellas.—16. Newton.—17. Ley de la gravitación.—18. Paralajo de las estrellas fijas.—19. Aberración de la luz.—20. Desviación oriental de los cuerpos al caer. Experimento del péndulo de Foucault.

I. Antiguo concepto tolomeico del mundo

1. Opiniones de los antiguos.—Los hombres más antiguos formáronse un concepto de la figura y orden de los cuerpos que componen el universo, con arreglo á su inmediata apariencia (1). Según ésta, les parecía la tierra como disco inmóvil, rodeado del océano, reposando en el agua y cubierto por la bóveda del cielo *(orbis terrarum)* (2). Los asirios consideraron la tierra como una masa que flotaba en el agua, á la manera de una barca (redonda) invertida, sobre la cual se abovedaba un cielo sólido imaginado como un edificio cóncavo (3). El firmamento está extendido como un tejado sobre la tierra, se mueve como un eje alrededor de la montaña sagrada del oriente y lleva consigo las estrellas fijas. Entre el cielo y la tierra están los siete planetas, especie de animales vivos muy grandes. La tierra reposa en el abismo (agua), y el cielo en la tierra. No preguntaron los antiguos caldeos en dónde se apoya el abismo, en tanto que los indos, según una anécdota

(1) Euseb., *Praep. Ev.*, 15, 23 *(Plutarco)*.
(2) Müller, *Mappae mundi*, VI, 1898, 119, 125, 132, 146.
(3) Lenormant, *L'hist.*, V, 169, 262; Winckler, *Die Weltanschauung des alten Orient*, *Preuss. Jahrb.*, II, 1901, 224.

conocida, hacen descansar la tierra en un elefante, y á éste, en un cocodrilo.

Los babilonios, los chinos y los egipcios se ocuparon ya en cálculos astronómicos, pero sin llegar á plantear un sistema armónico del mundo. No obstante esto, los babilonios idearon una concepción total del mundo, en todas sus partes, fundada en la Astronomía y la Astrología. Los griegos (1) trataron de formarse una idea propia de la composición del universo, basados en las experiencias transmitidas por ellos mismos. Thales (hacia 600 antes de J. C.) concebía aún la tierra á manera de disco nadando como un barco en el agua, sobre el cual había caído el cielo á guisa de campana; pero se dice que fué el primero que explicó los eclipses de sol por el paso de la luna. Xenófanes creía que las estrellas se apagan diariamente para encenderse de nuevo. Anaxímenes las considera incrustadas en un cielo de cristal. Pitágoras (500) da al universo la forma esférica que contiene á la tierra en su centro, la cual es á su vez esférica y está habitada en su contorno. De la forma esférica de la luna, forma que se reconoce por sus fases, dedujo la esfericidad de la tierra, evidente por el círculo de sombra de los eclipses lunares.

Este fué el primer gran descubrimiento referente á la forma del universo, descubrimiento que puede compararse con el de la gravitación. Fué hecho seguramente en la escuela de los pitagóricos, precisamente en la Italia Inferior, pues también es familiar á los filósofos eleáticos (Parménides), en tanto que en Grecia era aún desconocido más tarde. Aristóteles dice de los pitagóricos que los que viven en Italia y son llamados también pitagóricos, afirman que en medio está el fuego central. Sócrates censura á Anaxágoras porque consideró el sol como una masa de piedra incandescente. Plutarco refiere que Heráclito y los pitagóricos se imaginaban cada estrella como un mundo (*κόσμος*) y suponían un éter que rodea á la tierra en la inmensidad.

(1) Eus., *l. c.*, 30; Werner, *Geschichte der apolog. Literatur*, I, 327; Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, 751.

De esto se dedujo naturalmente la figura de los demás cuerpos celestes y su movimiento alrededor de la tierra, suspendida libremente en el espacio, y se echó la base del sistema geocéntrico. Anaxágoras († 428) enseña que la bóveda celeste, junto con las estrellas, gira alrededor del polo ó alrededor de un eje. Por esta razón la mayor parte de las estrellas, durante un buen trayecto de su camino, pasan por debajo de la tierra. Cierto que algunos pitagóricos posteriores suponían un movimiento de la tierra alrededor de su eje (Heráclito, Ecfanto) y un movimiento de traslación (Filolao), pero no alrededor del sol, sino con éste alrededor de un fuego central. Platón († 348) siguió al principio *(Fedón)* la antigua idea de una tierra esférica que descansa libremente en el centro del universo; pero más tarde adoptó la teoría reformada de los pitagóricos, y enseñó la rotación de la tierra *(Timeo, República)*, para llegar, finalmente, casi hasta el sistema heliocéntrico del mundo *(Leyes)*. Sin embargo de esto, no se aventuró á exponer explícita y francamente esta última idea no comprendida aún por él con bastante claridad. Cuando Aristarco de Samos cien años más tarde, enseñó públicamente este sistema, fué estigmatizado como despreciador de la religión, porque, para dar razón de los fenómenos celestes, colocó el sol entre el número de las estrellas fijas, y á la tierra, al contrario, rodando en círculo inclinado (eclíptica), y al mismo tiempo, girando alrededor de su eje. Arquímedes († 212) explicó claramente su opinión sobre este sistema del mundo de Aristarco, y resolvió, según la concepción de éste, el problema de calcular el número de granos de arena en la gran extensión del espacio universal [1].

Pero estas hipótesis filosóficas de los pitagóricos y de los platónicos, faltas de pruebas, no podían satisfacer ni

(1) Véase Müller, *Kopernikus*, 1898, 66, y *Nat. u. Offenb.*, 1899, 3. Según Schiaparelli, Heráclito sostuvo el mismo sistema que Ticho Brahe. Aristarco lo perfeccionó: la rotación de la tierra alrededor de su eje, el movimiento heliocéntrico de Mercurio y Venus, la posibilidad de representar las anomalías de las estrellas errantes por medio de una órbita heliocéntrica de la tierra. Bauer, *Der alte Pytagorismus*, 1897.

al concepto vulgar ni á la ciencia astronómica. Así se explica que precisamente dos discípulos de Platón siguieran su consejo de aplicar la Geometría á sus investigaciones, llegando á un sistema más satisfactorio. Eudoxio y Aristóteles aplicaron el método matemático y se valieron del principio de la inducción, porque no podía erigirse un sistema sin haber conocido antes todas las circunstancias de los fenómenos. Aristóteles reconoce que, una vez apreciados á fondo los fenómenos, habrá de confiarse más en la observación que en la especulación, pero que, para su época, ha de limitarse á lo que tiene más á la mano. La consecuencia fué un retroceso al sistema geocéntrico y á la hipótesis de la llamada «teoría de la esfera homocéntrica» por medio de la cual se explicaban los movimientos desiguales de los planetas. Probablemente las 27 esferas no eran para Eudoxio otra cosa que subsidios matemáticos. Por lo contrario, Aristóteles, después que Calippo hubo añadido otras 7 esferas, concibió, por razones metafísicas, este sistema, pero fué de nuevo abandonado por los posteriores. Prescindiendo del movimiento de rotación, reunió las pruebas de la esfericidad de esta manera popular: forma circular de la figura de la sombra de la tierra en los eclipses de luna; variación del horizonte por el cambio del punto de vista; estrellas circumpolares. Después añadió Plinio que todas las cosas propenden á caer hacia el centro de la tierra, que las desigualdades, relativamente pequeñas, de la tierra no influyen esencialmente en su forma, y, por último, que de las naves lejanas se divisa primero la parte superior. Aristóteles puso la tierra en el centro de una serie de esferas y de círculos concéntricos que, llevaban la luna, el sol y los planetas, y que giraban alrededor de la tierra, movidos por espíritus *(formae separatae)*, y supuso que las estrellas fijas estaban adheridas á un edificio sólido, que, con independencia de los otros, giraba también alrededor de la tierra.

Hiparco (150 a. de J. C.) fué el primero que notó que las estaciones del año eran desiguales, por lo cual debía

separarse algo el centro de la órbita solar del de la tierra; con esto resultaban en la órbita del sol dos puntos opuestos característicos, llamados más tarde ápsides: el apogeo (66°) y el perigeo (260° longitud). La órbita se consideró, por consiguiente, como un círculo excéntrico. Además, supuso Hiparco el epiciclo. Claudio Ptolomeo (140 d. J. C.) fué el primero que admitió un epiciclo para la luna, porque comprendió que el círculo excéntrico no bastaba para las desigualdades de aquélla. También aplicó á los planetas el círculo excéntrico y el movimiento epicíclico que ya había recomendado Apolonio de Perga. Redujo las esferas á once: ocho en el firmamento de las estrellas fijas, dos para la precesión de los equinoccios, y una, la undécima, para el primer móvil *(primum mobile)*. Además, es probable que considerara sus círculos y epiciclos, no como formados realmente en el cielo, sino como construcciones geométricas [1].

2. El sistema geocéntrico de la Biblia.—El Antiguo Testamento no habla directamente del sistema del mundo. Esto se comprende—dice Eusebio,—porque se opinó que el tratar de ello no contribuía al mejoramiento de la vida. Pero su narración conforme al concepto babilónico del mundo, presupone el sistema *geocéntrico* como cosa natural. La tierra, con el hombre, aparece como centro y fin de la creación. Sobre ella se arquea el cielo con sus grandes provisiones de agua, y debajo de ella están las aguas del mar. Sobre la corriente de las aguas se ha trazado el círculo del horizonte, hasta el cual se extiende la bóveda celeste y constituye el reino de la luz. Lo que está fuera de este círculo se halla sumida en profundas y eternas tinieblas *(Prov.*, VIII, 27; *Job.*, XXXVI, 10). Con frecuencia se considera el cielo como un pabellón extendido sobre la tierra *(Salm.* CIII, 2; *Is.*, XL, 22), y también, como en Homero, á la manera de una bóveda muy extensa comparable á un cristal *(Ez.*, I, 22), á un zafiro

(1) Müller, *Kopernikus*, 57; Förster, *Die Wandlungen des astronomischen Weltbildes*, «*Allg. Zeitung.*», 18 Sept. 1899, cuad. n.° 212.

(*Esd.*, XXIV, 10), ó á un espejo de metal (*Job.*, XXXVII, 18). En él están clavados los astros, el sol para presidir el día, y la luna y las estrellas para dominar en la noche. El *Salm.*, XVIII (XIX), 6, dice: «En el sol puso su tabernáculo, y él, como esposo que sale de su tálamo, dió saltos como gigante para recorrer su camino. Su salida es de la una extremidad del cielo, y corre hasta la otra extremidad de él;» y el *Salm.* CIII (CIV) 5, 19, 22: «Que cimentaste la tierra sobre su propia estabilidad, no se ladeará por siglo de siglo» (*Salm.* XCII, 1; XCV, 10). El *Salm.* XXIII, 2, CXXXV, 6: «Porque él la fundó sobre los mares, y la estableció sobre los ríos.» *Job.*, IX, 6: «El conmueve la tierra de su lugar, y sus columnas se estremecen. El manda al sol, y no sale.» *Eccles.*, I, 4: «Una generación pasa, y otra generación viene: mas la tierra siempre queda estable. Nace el sol, y pónese, y tórnase á su lugar; y renaciendo allí, gira por el Mediodía y se revuelve hacia el Aquilón.» (Véase *Prov.*, VIII, 29; *Eccl.*, XVI, 19; *Jer.*, X, 12).

Cualquier poeta podría expresarse hoy de esta manera. Nunca ha sido otra la forma ordinaria de expresión, así en las personas instruídas como en las indoctas. La apariencia es demasiado poderosa para que nuestra contemplación y nuestros conceptos puedan emanciparse de ella. Con todo, hay en estos pasajes algunas observaciones referentes á la solidez de la tierra que sería muy difícil considerar como simples adaptaciones al modo de expresarse según la apariencia sensible. Cuanto más se haga resaltar la inconmovible estabilidad de la tierra frente al movimiento del cielo, con mayor seguridad puede deducirse la convicción íntima de los sagrados escritores, aunque no era desconocido enteramente el concepto de que la tierra se mece libremente en el espacio (*Job.*, XXVI, 7. *Is.*, XL, 12, 22).

Todavía resplandece esto con mayor claridad en *Jos.*, X, 12, *Eccl.*, XLVI, 5, y II *Rey.*, XX, 9. Josué, en el día en que el Señor abandonó los amorreos á Gabaón, volvióse

al Señor en presencia de los hijos de Israel, y dijo: «Sol, detente sobre Gabaón, y luna, sobre el valle de Ayalón. Y paráronse el sol y la luna hasta que el pueblo se vengase de sus enemigos... El sol, pues, se paró en medio del cielo y no se apresuró á ponerse por el espacio de un día.» Isaías dió una señal de Dios al rey Ezequías enfermo. Rogó al Señor é hizo retroceder diez grados la sombra que ya había avanzado en el reloj de Acaz. Aunque aquí la expresión acomodada al modo de ver del vulgo puede distinguirse del hecho mismo, no se sale bien sino acudiendo á artificios. Sería naturalmente una necedad el exigir del narrador que se hubiera expresado científicamente en el sentido copernicano, porque sus lectores nada hubieran entendido. Pero así y todo, no puede prescindirse de la idea de que la narración, en general, tiene por base la persuasión del sistema de Ptolomeo.

Esto puede aceptarse sin menoscabo de la inspiración, porque no se trata de materia de fe. Unicamente en los dos últimos pasajes entra en juego la fe; pero tan sólo en cuanto se trata de un milagro de la omnipotencia divina, el cual subsiste, ora se fundamente en el sistema ptolomeico, ora en el copernicano. En ningún caso ha de suponerse que Dios alteró el movimiento del sol y de la luna, ó de la tierra (Kepler). A este objeto, hubiera bastado que para los interesados se hubiese producido tal efecto (Kepler), lo que siempre será mejor que una tenebrosa tempestad (Hummelauer), á no ser que se interpreten las dos narraciones como «cánticos» del «libro de los justos» para designar, por vía de imágenes poéticas, la ayuda milagrosa de Dios (1), lo cual violentaría mucho el texto. Como quiera que sea, en la antigüedad se consideraron siempre estos

(1) Schell, *Dogm.*, I, 111; Riehm, *Biblisch. Wörterb.*, II, 1508; Stölzle, *E. v. Baer*, 456, N., 8, con Scholz. V. *Theol. Quartalschr.*, 1883, 99; 1890, 439; Diestel, *Gesch.*, 311, *A.*, 433, 435, 638, 645; Schuster, *Kepler*, 120 s.; *Opp. Kepleri ed. Frisch*, I, 245, III, 153. El Pseudo Dionis., *Ep.*, 7, insiste en la omnipotencia. Sander, *Der Kosmos der alten Griechen und sein christliches Gegenbild bei Dante Alighieri: Allg. Zeit.*, 3 Ag. 1894, cuad. n.º 177, contra Flammarión, quien quisiera suprimir el milagro, atribuyéndolo á un «piadoso engaño» de Isaías. V. *Nat. u. Offenb.*, 1902, cuad. 5.

pasajes como demostración del sistema ptolomaico, y así se explica la obstinación con que la Teología defendió más tarde el sistema de Ptolomeo fundándose en la Biblia, y el conflicto que vamos á referir.

3. **Los Padres.**—En primer lugar, los cristianos tuvieron cosas más importantes en qué ocuparse, y al principio se preocuparon poco de la explicación del universo; además, la mayoría de ellos carecían de los conocimientos necesarios. Entre las cosas que sobrepujan la sabiduría humana, enumera Ireneo las crecidas del Nilo, las emigraciones de las aves, el flujo y reflujo, los metéoros atmosféricos y las fases de la luna. Además de esto, los pasajes interpretados literalmente dan á veces motivo aun para dudar de la esfericidad de la tierra (Cosme) y, por tanto, de la existencia de los antípodas (Lactancio, Agustín, Isidoro, Zacarías)[1]. Para probar los Padres la inmovilidad de la tierra y su fundamento en el mar, citaron los Salmos (Atanasio)[2]. Muchas veces creyeron que los filósofos habían tomado del Antiguo Testamento su sabiduría respecto del mundo, y no apreciaban gran cosa las razones de la ciencia profana, tanto más cuanto habían experimentado que en todas partes dominaban la inseguridad y la contradicción. Aun los más ilustrados (Basilio) y prevenidos contra los juicios apresurados (Agustín), estaban convencidos de que poseían la solución infalible en la historia de la Creación. San Ambrosio, por ejemplo, opinaba[3] que los filósofos habían imitado á David (*Salm.* CXLVIII), y enseñado para las cinco estrellas, el sol y la luna un movimiento armónico de las esferas *(globi)*, á cuyos círculos, ó mejor dicho, esferas se atribuía un movimiento heterogéneo. De aquí nace la armonía de las esferas

(1) Los antípodas, en concepto de los Padres, no eran propiamente antípodas, sino gentes al sur del Ecuador. Los verdaderos antípodas (Pitágoras, Eratóstenes y otros) sólo son posibles admitiendo la esfericidad de la tierra. Pero los Maestros de la Iglesia, fundados en las ideas romanas, no conocían esta esfericidad (Miller, *Die ältesten Weltkarten*, I, 1895, 28).

(2) *C. Gent.*, c. 36, 40; Juan Damasc., *De fide*, 2, 5; S. Agust., *Serm.*, 242, 5.

(3) *Hexám.*, 2, 2, 6; Zöckler, *Beziehung*, I, 121, 160, 173, 209.

que David imaginó en el Salmo *Laudate Dominum sol et luna*, etc. Los posteriores no son menos ingenuos (1).

4. **Los escolásticos.**—Los árabes en esta materia como en general en toda la filosofía aristotélica, prepararon la filosofía natural de la Edad Media. Las nueve esferas, los cuatro elementos y las cuatro fuerzas fundamentales formaron el núcleo de su sistema del mundo: por tanto, no es maravilla que en la época floreciente de la *Escolástica* alcanzara un predominio universal la teoría aristotélica de las esferas. Como los físicos no supieron concebir el movimiento sin contacto con el *substratum* movible, les fué imposible imaginar un cuerpo celeste suspendido libremente en el espacio. Las estrellas debían estar sujetas á esferas materiales sólidas y ser transportadas por ellas en su revolución. En el compendio de Sacrobosco (1220), que durante mucho tiempo, aun después de Copérnico, fué base de la enseñanza astronómica, las nueve esferas de Aristóteles se consideran como principio fundamental. La tierra está colocada en medio, como centro del universo; alrededor de ella hay agua, aire, y envolviendo al aire, fuego, hasta la órbita de la luna. Las esferas tienen doble movimiento: el uno es el del cielo más lejano, sobre los dos extremos del eje, los polos, de Oriente á Occidente; el otro, oblicuo, es el de las esferas inferiores, opuesto al primero, alrededor del polo, inclinado con relación á aquellos unos 23° 33′. Los grandes reformadores de la Astronomía, Peurbach y Regiomontano, tampoco pueden prescindir de esta teoría. Lo único que hacen es simplificar algo el movimiento de los planetas, ahuecando las esferas. En el siglo XVI y mucho después todavía, los académicos maestros de matemáticas viéronse obligados á explicar este sistema, aunque en privado fueran partidarios del de Copérnico (Mästlin, Reinhold, Wursteisen, Castelli y otros.)

Era difícil rebelarse contra esta corriente general de la ciencia astronómica, filosófica y teológica, si bien no fal-

(1) Miller, *Weltk.*, VI, 47.

taron pensadores eminentes que no supieron familiarizarse cumplidamente con el sistema. La influencia de los pitagóricos jamás se extinguió del todo, pero le costó mucho abrirse camino. Por efecto de su adhesión á Aristóteles, censura Alberto Magno á los pitagóricos y á los filósofos italianos, porque, á pesar de las apariencias, enseñaban el movimiento de la tierra (1). Esto no obstante, es posible que entre los griegos y los italianos continuara viviendo el recuerdo de los pitagóricos; así se explicaría también el hecho de que la excitación en favor del nuevo sistema del mundo partiera de Italia. De cómo opinaron los decididos aristotélicos acerca de la certeza de la Astronomía, nos lo muestra Santo Tomás cuando afirma (2) que las hipótesis de los astrónomos no son necesariamente verdaderas, porque lo que la apariencia nos enseña con respecto á las estrellas, quizás pudiera explicarse todavía de otra manera desconocida aún de los hombres.

5. Nicolás de Cusa.—La *Teología* dió el empuje para ordenar en nuevo sistema estos restos de una antigua teoría. El desconcierto en que había caído el calendario excitó á los teólogos (Rogerio Bacon) á buscar los medios de reorganizar las fiestas eclesiásticas. Este mismo desconcierto indujo ya al Cardenal Nicolás de Cusa († 1464) á la sospecha de que no se trataba de un error de cálculo, sino de un error en la concepción misma del sistema del mundo, y que el centro y la periferia deberían ser entendidos de otra manera. En el Concilio de Basilea dió una conferencia que ha llegado hasta nosotros sobre la reforma del calendario (3). Ahora bien, Nicolás había hecho sus es-

(1) Arist., *Metaph.*, 1, 6; *De coel.*, 2, 4, 1; *Opp. Kepleri*, I, 250; *Theol. Quartalschr.*, 1895, 50. Adelmann von Lüttich en el siglo XI defendió á los Padres, porque no se dejaron seducir por el orgullo, como los filósofos paganos, que enseñaron el movimiento de la tierra alrededor de su eje y la inmovilidad del cielo y de los astros (*Bibl. max. Lugd.*, 18, 438). Werner, *Italien. Philos.*, I, 79, 146.

(2) *De coelo*, 2, 17; *S. th.*, 1, q. 32, a. 1 ad 2. V. Schiaparelli, *I precursori del Copernico nell' antichità*, 1876 1898; Hippler, *Die Vorläufer des Kopernikus*, 1882. Sobre Aristóteles, v. Wolff, *Handb. der Astronomie*, 42; Heller, *Gesch.*, I, 79; Müller, *Kopernikus*, 118.

(3) Schanz, *Die Astronomischen Auschauungen des Nikolaus v. Cusa*

tudios matemáticos y astronómicos en Italia con Toscanelli († 1482), con el cual también Colón mantuvo correspondencia epistolar. Por tanto, dando forma de teoría definida á la que hasta entonces no había sido más que irreflexiva tradición, señaló el punto de revolución en la historia de la Astronomía, ya que fué el primero que pronunció la memorable frase: «La tierra es una estrella como las demás,» y refutó las objeciones de la antigua teoría realzando la índole armónica del universo, la cual rechaza todo muro de separación entre la tierra y el cielo. Verdad es que le fué imposible demostrarlo matemática y físicamente; pero ¿acaso los demás podían demostrar su teoría? Entre teoría y teoría, es preferible la que explica mejor y con más claridad los fenómenos.

Otro defensor del nuevo sistema del mundo, en el que principalmente se ha fijado la atención en estos tiempos, Calcagnini, profesor en Ferrara, dice de los discípulos de Cusa: «He oído que también en el último siglo, Cusa, hombre de vasta sabiduría y de espíritu penetrante, insigne por la púrpura, pero mucho más insigne por sus escritos, salió fiador de esta opinión. ¡Ah, si hubieran llegado sus comentarios á mis manos! Merced á la perspicacia de su inteligencia, me hubieran ahorrado enteramente la molestia, ó por lo menos, me hubieran suministrado argumentos mucho más importantes y excelentes en abono de mi opinión (1).» Con esto queda demostrada la imposibilidad de que Cusa hubiera traído su opinión de Constantinopla, pues dando por seguro que en el imperio bizantino no hubieran desaparecido enteramente las doctrinas pitagórico-platónicas, parece improbable esta comunicación, ya que ni Peurbach ni Regiomontano, á pesar de su relación con sabios griegos, no mencionan á los pitagóricos.

---

und seiner Zeit, 1873; Rossi, *Nicol. di Cusa*, 1894. V. *Katholik*, II, 1887, 3, 4.

(1) *Kopernikanische Mitteilungen*, 1882, 78; Hipler, *Nat. u. Offenb.*, 1879, 575. Sobre Copérnico, 1877, 714; Wetzer u. Weltes, *Kirchenlex.*, III ², 1079; *Allg. Zeit.*, 1902, cuad. n.º 221.

II. El nuevo sistema (copernicano) del mundo

A. Nicolás Copérnico.

6. **Copérnico.**—Con esto quedaron echados los cimientos para establecer sobre ellos, y fundamentar científicamente, el sistema heliocéntrico que va unido al nombre de Nicolás Copérnico. Este, que en su dedicatoria enumera escrupulosamente á los antiguos filósofos (Filolao, Heráclito y Ecfanto, y no á Aristarco, porque sólo le conocía de oídas), para justificar la novedad de su doctrina, no menciona al Cardenal; esto sólo indica que no conocía sus escritos, pero no que le fueran desconocidas sus ideas. Giordano Bruno, que se había familiarizado con las ideas de Cusa, y que ha obtenido algunos elogios que con más razón deben tributarse al Cardenal, dice, en su estilo presuntuoso, como cosa muy natural, que Copérnico proclamó con mayor franqueza lo que Cusa había dicho cien años antes con cierta timidez, por lo cual la verdadera teoría, aunque no fuese bastante por sí sola para hallar buena acogida, era tolerada, en gracia á la mayor comodidad para los cálculos astronómicos. La divulgación de la teoría en Italia, además de lo dicho respecto á Calcagnini, está demostrada por el hecho de que el maestro de Copérnico en Bolonia, Domingo María, llegó á admitirla por haber observado la variación de la altura del polo en distintas ciudades. Aunque Italia fué la patria de la idea del nuevo sistema del mundo, la comprendieron en toda su importancia y la perfeccionaron dos alemanes.

Nicolás Copérnico nació el 19 de Febrero de 1473 en Thorn. Su padre era oriundo de Cracovia; su madre, alemana, de apellido Watzelrode. Desde 1491 á 1494 estudió en Cracovia. En otoño de 1496, marchó á Italia para estudiar en Bolonia el Derecho Canónico. En su matrícula se le inscribió como de nacionalidad alemana, á la cual había pertenecido también su tío Watzelrode, Obispo de Ermeland (1470 1473). Allí aprendió también el griego,

estudió Matemáticas y Astronomía é hizo observaciones astronómicas con su maestro. En 1500 fué á Roma con su hermano Andrés; Rhetikus lo menciona allí como profesor de Matemáticas. Sin duda dió conferencias públicas, como era usual entonces. El Capítulo de Frauenburgo, del cual era miembro, le concedió en 1501 un nuevo permiso para el estudio de la Medicina. Pasó á Padua, y en 1503 recibió en Ferrara el grado de doctor en Derecho Canónico. El año de 1505 regresó á su patria. Antes se detuvo en Heilsberg como consejero médico de su tío, pero sin descuidar los estudios y observaciones astronómicas, aunque sólo tenía para ello instrumentos muy primitivos. A causa de su falta de precisión, tuvo que rehusar el honroso encargo que recibió en 1516 del quinto concilio Lateranense, respecto á la reforma del Calendario, porque juzgó que todavía no estaban bien precisados la medida de los años y de los meses, y los movimientos del sol y de la luna [1]. Los resultados de sus incesantes observaciones, tal como fueron consignados por E. Reinhold en las tablas pruténicas (1549), sirvieron más tarde (1582) de fundamento para la reforma del Calendario.

Al mismo tiempo trabajaba Copérnico infatigablemente en la obra de toda su vida sobre la constitución del nuevo sistema del mundo, cuyos principios se remontan al año de 1509, y hacia el de 1530 quedó enteramente terminada. Pero aunque de todas partes se le rogaba con insistencia, y especialmente por los altos dignatarios eclesiásticos (el cardenal Schomburg, el obispo Giese), no quiso publicarla, por creer que todavía requería algunas correcciones. No puede atribuirse á temor á la censura eclesiástica. El severo edicto *(rigidum edictum)* del *Pontifex Maximus* contra el sistema copernicano en aquel tiempo [2], debe su origen y su crédito únicamente á un prejuicio sectario. El

(1) Marzi, *La questione della riforma del calendario nel quinto concilio lateranese colla vita di Paolo Middelburg scritta da Bernardino Balde*, 1896.

(2) Frisch, opp. Kepleri, VIII, 2, 604; Ostwald, *Naturphilos.*, 35.

temor se refirió sólo á la opinión pública. Ya lo dice él mismo en el prólogo: «Al reflexionar en el desprecio de que iba á ser víctima, á causa de la novedad y de la extrañeza de la opinión, estuve á punto de abandonar la obra comenzada.» El autógrafo encontrado en el año de 1854 demuestra también que Copérnico estuvo ocupado hasta el fin de su vida en las correcciones del manuscrito. Sólo hizo público un relato preliminar de su nuevo sistema, como lo prueban nuevos documentos descubiertos en Stockohlmo y en Viena. Por fin, en las postrimerías de su vida, dió á la imprenta su obra capital. Osiander y Schoner, dos amigos del matemático Rhetikus de Wittenberg, muy afecto á Copérnico, se encargaron de editarla. Y así, con el título: *De revolutionibus orbium coelestium libri sex*, apareció en Nurenberg el año de 1543. Copérnico recibió el primer pliego de pruebas, cuando ya se hallaba atacado de apoplejía.

Dedicó su obra al papa Paulo III, porque siendo éste muy estimado en el apartado rincón en que vivía el autor, podía con su autoridad hacer callar fácilmente la lengua de los detractores. Queda, pues, con esto ya indicada la dirección de parte de la cual temía los ataques, pero él dice claramente: «Si se presentan vanos charlatanes que, aun desconociendo las Matemáticas, se deciden á emitir en tono doctoral su dictamen é impugnar mi intento, fundados en algún pasaje de la Sagrada Escritura, interpretado malévolamente para su fines, no me daré poco ni mucho por aludido, antes por lo contrario, despreciaré sus censuras como impertinentes. Todo el mundo sabe que Lactancio, escritor famoso, pero muy poco matemático, habla puerilmente de la forma de la tierra, burlándose de los que entonces enseñaban que la tierra tenía la forma de una bola. Por consiguiente, no han de maravillarse los hombres de ciencia de que gentes de esta especie se burlen también de mí. Sólo los matemáticos escriben matemáticas.»

A la dedicatoria á Paulo III, sigue un *prólogo* que es absolutamente indigno de la firme convicción expresada

en la dedicatoria y en toda la obra. Pero este prólogo fué puesto en lugar del legítimo por el editor Osiander. Este, para evitar el escándalo que había producido el nuevo sistema entre los protestantes, consideraba las teorías de Copérnico como *hipótesis* nuevas y admirables, que también podían ser erróneas. Los amigos de Copérnico, y especialmente el obispo Giese, se pronunciaron inmediatamente, llenos de enojo, contra este desleal proceder, pero no pudieron impedir que entre los sabios (Mästlin, Tycho, Kepler [1] y otros) y los ignorantes, aun en los tiempos más modernos, la doctrina de Copérnico fuese tenida como hipótesis del movimiento terráqueo. Ahora bien, hipótesis en aquel tiempo era tanto como imaginación, como suposición, y tenía un sentido puramente formal, al cual se atuvo también al principio el mismo Kepler, aunque daba una explicación fundada en la naturaleza de las cosas en el sentido actualmente habitual [2]. Empero el escrito de Copérnico recientemente descubierto lleva por título: *Commentariolus de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis*, expresión repetidamente usada en su obra principal.

Mas con el manuscrito original apareció también el prólogo legítimo, el cual se diferencia esencialmente del falso, y nos muestra á Copérnico como un hombre en el cual se reunían bellamente enlazadas la genial investigación de la naturaleza y la sincera religiosidad; un hombre que reconocía en la Astronomía, más que una ciencia humana, una ciencia divina, porque proclama la grandeza y gloria de Dios; un hombre, en fin, que, cuando se le hablaba de su sistema, siempre contestaba con estas palabras: «No mi sistema, sino el orden divino.» Este orden es el que le estimuló á decidirse. «Después de haber reconocido los movimientos—dice—que en la obra siguiente atribuyo á la

(1) El y Gassendi sabían que el prefacio era de Osiander. V. Müller, *Kopernikus*, 105, 112.

(2) *Op.*, I, 238, 246; VIII, 1, 564. V. Linsmeier, *Ueber Naturwissensch. Hypothesen in allgemeinen: Nat. u. Offenb.*, 1898, cuad. 3, 4; 1903, 415.

tierra, tras cuidadosas investigaciones de muchos años, hallé al fin que, si los movimientos de los demás planetas son referidos al movimiento de rotación de la tierra y calculados según la evolución de cada estrella, no sólo pueden explicarse á consecuencia de esto los fenómenos observados en aquéllos, sino también que la disposición y magnitud de los astros y de sus órbitas y del cielo mismo muestran un orden tan armonioso, que en ninguna parte puede trasladarse algo de sitio sin acarrear confusión á las otras partes y al universo entero [1].»

Copérnico atribuye á la tierra tres movimientos: el movimiento diario alrededor de su eje, el anual alrededor del sol, y un tercero en sentido contrario de los signos del Zodiaco anualmente alrededor del polo de la Eclíptica. Este último se substituye hoy por la invariabilidad de la posición del eje terrestre y por su paralelismo con los distintos puntos de su órbita. No pudo pasar de aquí, ni siquiera de la explicación de la primera gran desigualdad de los planetas, que Ptolomeo, por medio de sus epiciclos [2], explicaba perfectamente. Era en absoluto hijo de su tiempo, y no supo prescindir de la hipótesis aristotélica del movimiento circular uniforme de los cuerpos celestes, por lo cual hubo de recurrir á los antiguos círculos excéntricos y á los epiciclos. Su mérito principal consiste en la descripción de la segunda desigualdad de los planetas, esto es, la que se refiere al movimiento alternativamente progresivo y retrógrado de ellos. En su trabajo hay, pues, una obra matemática y otra filosófica. Aquélla consiste en la simplificación de los movimientos celestes, de los cuales pudo derivarse la determinación de los parámetros de las órbitas planetarias; la segunda, en la referencia de estos movimientos al sol como su centro.

Si, por una parte, no supo Copérnico dar *una demostración directa* ni simplificó esencialmente el cálculo, porque todavía necesitaba 34 círculos diferentes para explicar

(1) De modo semejante Kepler (op. I, 31).
(2) Wolf, *Handbuch der Astronomie*, 265; Heller, *Gesch.*, I, 84.

su sistema, tampoco pudo, por otra, destruir las objeciones que se le hicieron, principalmente de la falta de paralaje de las estrellas fijas y del aparente reposo de la atmósfera. No obstante esto, dió á su sistema una base matemática, la cual se afirmó cada vez más por los resultados del cálculo. Sólo mediante esta prueba fué posible restar autoridad al sistema de los antiguos minuciosamente constituído; así se explica también la oposición que halló, no sólo entre los teólogos y los filósofos, sino también entre los astrónomos. Aquéllos se habían acostumbrado tanto á las apariencias, que el sistema de Ptolomeo se consideró como fundamento indiscutible del concepto cristiano y filosófico del mundo, y éstos casi no pudieron separarse del aparato perfeccionado del antiguo sistema. Pero Copérnico, no sólo contradijo estas apariencias y lo literal de la Sagrada Escritura, sino que arrancó la tierra de su supuesto centro del universo y la rebajó á la categoría de uno de los muchos astros, y por cierto de los más pequeños, que giran alrededor de un centro extraño; en esto quisieron ver algunos consecuencias peligrosas para el dogma de la redención.

7. Contradicción por parte de los protestantes, de los matemáticos, de los católicos.—Los primeros adversarios teológicos fueron los *protestantes*. Lutero, con sus sarcásticas maneras, se burló del loco de Frauenburgo, que pretendía subvertir todo el arte de la Astronomía: la Sagrada Escritura refiere—decía Lutero—que Josué hizo parar el sol, no la tierra. Melanchthon temía especialmente las consecuencias teóricas, por lo que excitó el celo de la autoridad para que persiguiera por todos los medios la mala é impía doctrina. Durante mucho tiempo los sabios de Wittenberg no se atrevieron á enseñar, ni siquiera como hipótesis, la teoría del movimiento de la tierra. «La ortodoxia escolástica del luteranismo y del calvinismo no toleraba otro sistema del mundo que el de los Padres de la Iglesia y de los antiguos escolásticos, como único que, en su opinión, se consideraba conforme con la letra y el espí-

ritu de la Sagrada Escritura [1].» Así, pues, es falso que las luchas religiosas del siglo XVI fueran la causa de que se desatendieran las cuestiones astronómicas, y que sólo cuando Kepler defendió el nuevo sistema, se levantase contra él la teología protestante.

Tampoco los *matemáticos* se dieron gran prisa en combatir la opinión común. En 1597 escribía Galileo á Kepler que Copérnico sólo había cosechado de la gran muchedumbre burlas é insultos, y, por consiguiente, que también él se reservaba para sí sus pruebas del movimiento de la tierra. Kepler escribía en 1598 á Herwart que no había astrónomo alguno que pospusiera las nuevas hipótesis á las antiguas; que Copérnico únicamente fué combatido por los físicos y los teólogos; que si la teoría de los movimientos no era aún perfecta, dependía de razones que, corregidas por Copérnico, ni siquiera pudieron presumirse en la antigua forma. Herwart le contestó en 1605 que desearía saber las *rationes* en virtud de las cuales se podrían, si no apodícticamente, por lo menos *probabiliter*, deducir tales *hypotheses physice et mathematice*, además de lo que había dicho ya Copérnico; que más prefería leer esto, que todo lo que hay bajo el sol; finalmente, que esperaba que el señor (Kepler), respecto á este importantísimo punto, exclamara algún día: εὕρηκα, εὕρηκα! Kepler contestó que sólo le impedía abrazar el sistema copernicano la autoridad de la Sagrada Escritura, la cual era torcidamente interpretada por algunos; alababa á Roma, que había condenado la astrología, pero que no había molestado á Copérnico; y que en cuanto al *motus violentus*, que ya se objetaba á Copérnico, no constituía una dificultad, porque entre las tres probabilidades, estaba también la de que el aire se moviese con la tierra. En las esferas de Ptolomeo todo tropezaba con dificultades mucho mayores.

Mästlin, por causa de Copérnico, sostuvo en 1606 una gran controversia con los profesores. Era tanto el temor

(1) Zöckler, *Beziehungen*, I, 528; *Opp. Kepleri*, I, 66; II, 84; III, 4; VIII, 1, 651, 773, 857; Müller, *Kopernikus*, 123.

de este partidario del nuevo sistema y maestro de Kepler á los profesores de Teología en Tubinga, que en su *Epítome de Astronomía* ni siquiera menciona á Copérnico, como si hubiera olvidado lo que había dicho en su escrito respecto de los cometas. Kepler recuerda en su *Prodromus* las observaciones de Mästlin sobre el cometa de 1577, que se movió exactamente siguiendo el curso de Venus, predicho por Copérnico. Sin embargo de esto, Mästlin tuvo que sacrificar á la censura de los teólogos de Tubinga todo el capítulo sobre la relación de la nueva doctrina con la Sagrada Escritura en la llamada obra de Kepler.

Hafenreffer, aunque no hostil personalmente á Kepler, declaró en 1597 á Mästlin que tales hipótesis podrían considerarse como producto de rica fantasía y de erudita invención, totalmente opuestas á la Sagrada Escritura y á la verdad; que Dios no ha suspendido el sol como una linterna en el atrio, por lo cual Kepler debía borrar todo lo que se relaciona con la Biblia y limitarse al terreno puramente matemático. ¡Bastantes controversias tiene ya que sostener la Iglesia: *Quae theologica sunt, hic manum de tabula!* La autoridad de los teólogos parece que influyó en Mästlin, que también era teólogo, para hablar en contra de lo que pensaba. Kepler le escribió en 1597 respecto á Galileo: «También éste incuba desde hace muchos años la herejía copernicana.»

Excepto Rhetikus, apenas hubo un matemático en el siglo XV que se declarara abiertamente por Copérnico. Reinhold, que compuso las tablas pruténicas, no se declaró por ningún sistema. Clavio consideró como una fábula la teoría de estas tablas. Maurolico dijo que el sistema de Copérnico apenas era digno de ser mencionado, y, según él, hubiera merecido Copérnico azotes antes que atenciones. Müller, profesor de Matemáticas en Groninga, el mismo que en 1617 volvió á editar la obra de Copérnico, dijo en 1611 que debería rechazarse, según las opiniones de Aristóteles y de todos los filósofos; es tan grande la autoridad de la Sagrada Escritura, que nadie se atreve á acer-

carse á los pitagóricos. En el año de 1616 afirmaba que á los veinticinco años de meditación respecto á los argumentos en pro y en contra, se declaraba por la negativa.

Bacon de Verulam, el filósofo, no sólo de la experiencia sino también de la invención *(ars inveniendi)*, fundador del método inductivo en las ciencias físicas, se burla de Copérnico como de un hombre pronto á suponer en la naturaleza disposiciones de toda especie con tal que confirmen sus cálculos. Según él, la opinión de Copérnico, que todavía tenía partidarios, no podía refutarse con razones astronómicas, porque no contradecía á los fenómenos, pero sí con los principios de la Filosofía natural netamente entendidos. Estas palabras en la boca del célebre Bacon, escritas en el año de 1620, son tanto más dignas de consignarse aquí, cuanto en el proceso de Galileo volveremos á encontrar los mismos principios entre filósofos y naturalistas menos notables. No sin razón dice Alejandro de Humboldt que Bacon, en ciencia matemática, astronómica y física, quedó muy por debajo de sus contemporáneos.

B. Galileo Galilei.

8. **Galileo.**—*Por parte de los católicos*, la actitud benévola de los dignatarios eclesiásticos durante la vida de Copérnico, produjo buenos efectos. Verdad es que los teólogos y los filósofos católicos en su mayor número permanecieron fieles al antiguo sistema y lo defendieron con el texto literal de la Biblia; pero sólo se alzó una oposición propiamente dicha, cuando empezó á discutirse el asunto á la luz de otros principios y pareció que se menoscababa la autoridad de la Sagrada Escritura. Esto ocurrió en tiempo de Galileo.

Galileo[1] nació en Pisa, el 15 (18) de Febrero de 1564; recibió su primera instrucción en Florencia. En 1581 frecuentó la Universidad de Pisa, para estudiar Medicina,

(1) Günther, *Kepler-Galilei*, 1896; Krembs, *Leonardo da Vinci, der Vorgänger Galileis*, *Nat. u. Offenb.*, 1901, 110.

conforme á la voluntad de su padre; pero llevado de su inclinación, dedicóse al estudio de las Matemáticas. De este tiempo data su descubrimiento del isocronismo del péndulo, por la observación del movimiento de una lámpara en la catedral de Pisa. Es natural que Galileo no supiese nada de la aplicación del péndulo á la medida del tiempo á fines del siglo X por Ebn Junis [1]. En 1586 regresó á Florencia, falto de recursos, pero prosiguió sus estudios matemáticos y físicos é inventó la balanza hidrostática y descubrió los principios fundamentales de la Mecánica moderna, de la cual fué Benedetti († 1590) su precursor inmediato, ya que las ideas geniales de Leonardo de Vinci habían quedado sin influencia histórica, á consecuencia de la extraña suerte de sus papeles.

En 1589 fué nombrado Galileo profesor de Matemáticas por tres años en Pisa. En aquella época descubrió las leyes llamadas por él de la *caída de los cuerpos* y supo demostrarlas experimentalmente. Con esto quedó destruído el fundamento de la Física aristotélica, del mismo modo que Copérnico desmoronó la base astronómica de aquella escuela. El libro de la naturaleza, no el de Aristóteles, fué su regulador, porque es el libro que da á conocer las verdaderas leyes que, expresadas en fórmulas matemáticas, contienen la verdad incontestable. Estas leyes fueron esencial y profundamente discutidas por Galileo en el curso de sus estudios y consignadas en su última obra sobre Mecánica. Y puesto que aun hoy forman la base fundamental de la Mecánica, vamos á exponer sus principales puntos. Galileo fijó las leyes del movimiento uniforme y no uniformemente acelerado, y demostró que la caída de los graves era debida á una fuerza uniformemente aceleratriz; halló la verdadera interpretación de la ley de inercia de la materia en toda su trascendencia; la ley de composición y, en parte, también de descomposición de fuerzas; las leyes del movimiento en el plano inclinado; la trayectoria

(1) A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 258.

de los cuerpos lanzados al aire; algunos teoremas del movimiento pendular (isocronismo, igual duración de las oscilaciones); estableció el teorema de los momentos virtuales (momento=fuerza con la cual mueve el motor, y reacciona el móvil; virtual=posible, en contraposición á lo actual=real), aunque no en su forma general y los aplicó también á los problemas de la Hidrostática (1).

El año de 1592 fué llamado Galileo á Padua como profesor de Matemáticas. De esta época datan las importantes declaraciones en favor del sistema de Copérnico, que tanto influyeron en su conducta posterior. Estaba convencido de la verdad de este sistema, pero no tenía aún suficientes argumentos para demostrarla. Con la invención del *telescopio*, en 1608, cambiaron de aspecto las cosas. Galileo, merced á una descripción de este instrumento, construyó uno y fué el primero que dirigió sus miradas al cielo, en 1609. Una serie de brillantes descubrimientos, premiaron sus afanes. Universal asombro causó el descubrimiento de que la luna tenía montañas y valles; que la vía láctea y la nebulosa de Orión se componían de un sinnúmero de estrellas; que las Pléyadas no contaban 7, sino más de 40 estrellas, y que Júpiter estaba rodeado de 4 satélites (en 1892 se descubrió otro). Pronto descubrió también Galileo los presuntos anillos de Saturno y las fases de Venus. Estas últimas y las lunas de Júpiter eran ya conocidas de los babilonios.

Tales cosas eran para erizar los cabellos de los antiguos filósofos naturalistas. Su única defensa consistía en negar los hechos. De ninguna manera querían dar crédito á aquellos extraños vidrios, y lo calificaron todo de ilusión. Efectivamente, ellos demostraban *a priori* que todo debía ser alucinación. Respecto á esto escribía Galileo á Kepler: «Esta clase de hombres creen que la Filosofía es una especie de libro como la Eneida ó la Odisea; que la verdad no ha de buscarse en la naturaleza ó en el universo, sino

(1) Heller, *Gesch.*, I, 381; Poggendorf, *Geschichte des Physik*, 1879, 204; Lasswitz, *Gesch.*, II, 11.

en la comparación de los textos.» Entre tanto ocurrió lo que siempre ha ocurrido entre la Filosofía natural y la investigación experimental. Pero los hechos evidentes de la experiencia nunca pueden ser combatidos por mucho tiempo apelando á definiciones y á teorías. Galileo estaba incontestablemente en lo cierto. Por entonces (1610) fué nombrado primer Matemático de la Universidad de Pisá sin obligación de dar lecciones.

9. Sus descubrimientos; consecuencias de ellos. —Pero las cosas cambiaron de aspecto cuando se sacaron las consecuencias de estas observaciones. El axioma aristotélico de la *incorruptibilidad del cielo* se conmovió en sus cimientos, pero los aristotélicos no quisieron abandonarlo [1]. La lógica condujo á la aceptación del sistema de Copérnico, pues los satélites de Júpiter demostraban que el movimiento de la luna alrededor de la tierra no ofrece ningún argumento contra el movimiento de la tierra alrededor del sol; las fases de Venus, en concepto del mismo Scheiner, no podían tener otra explicación sino el movimiento del planeta (y de Mercurio) alrededor del sol. Por consiguiente, sólo quedaba la elección entre el sistema egipcio (según un pasaje de Macrobio falsamente entendido, ó mejor de Heráclito) y el de Copérnico. Mediante el descubrimiento de las *manchas solares*, en 1611, casi al mismo tiempo por Fabricio [2], Scheiner y Galileo, se dió un nuevo elemento de prueba contra la doctrina de la incorruptibilidad del cielo, que ya en 1572 había recibido rudo golpe con la aparición de la nueva estrella de Casiopea [3]. Así como desde el principio había sido negada á la luna la luz propia, ahora el sol mismo dejaba de ser puro.

En su obra relativa á las manchas del sol (1613), manifiéstase Galileo firmemente convencido de la verdad del sistema de Copérnico. Para ello tenía tres razones: el apa-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1897, 206.
(2) V. *Sirius*, 1895, cuad. 4; *Nat. u. Offenb.*, 1897, 294.
(3) Braunmühl, *Zur Geschichte der Entdeckung der Sonnenflecken*, «*Allgem. Zeit.*», 1890, cuad. n.º 107.

rente reposo y retroceso de los planetas, las manchas del sol, el flujo y el reflujo (1). Cuanto más evidente era esto para él, menos confiaban en ello sus adversarios. El método empírico inductivo y el deductivo eran enemigos irreconciliables. Las consecuencias fueron, por una parte, incluyendo altísimos prelados, el reconocimiento entusiasta del sistema, y, por otra, la oposición más violenta de los sabios de las escuelas. Cierto es que había sacado sencillamente la consecuencia del sistema copernicano; pero los hechos, como tales, tenían una influencia mucho mayor, enteramente aplastante (2). Si bien la ciencia alejandrina había hecho grandes progresos en el conocimiento de los movimientos del sistema planetario, con todo, en lo relativo al volumen absoluto, á la forma, masa y composición física de los astros, habíase mantenido estacionaria en el transcurso de los siglos. Mas entonces abríase para la Astronomía una nueva era.

10. Proceso del año de 1616.—Poro dada la íntima relación de la Filosofía con la Teología de aquel tiempo, la lucha tenía que ser peligrosa en cuanto se trasladase al terreno teológico. Los adversarios, desarmados frente á la experiencia, se sintieron tentados de penetrar en ella; no es, pues, extraño que cedieran demasiado pronto á la tentación. Galileo los siguió quizá con demasiada rapidez y excesivo ímpetu. Diversas escaramuzas preliminares obligáronle á preguntar en 1612 á su amigo el cardenal Conti, en Roma, cuál era la actitud de la Teología con respecto al nuevo sistema. Este le contestó que la Teología estaba más en contra que en favor de los principios peripatéticos de la incorruptibilidad de los cielos, pero que respecto á la doctrina del movimiento de la tierra, la cosa cambiaba de aspecto, siempre que se explicase en el lenguaje corriente, del que no le es permitido salirse sin dificultad.

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1895, 280; 1901, 65.
(2) *Opp. Kepleri*, II, 526; VIII, 2, 611, 823; A. v. Humboldt, *Kosmos*, II 362.

Una circunstancia externa le dió motivo para redactar la célebre y fatal carta de 21 de Diciembre de 1613 dirigida al Profesor de Matemáticas, Castelli, de Pisa; en ella describía Galileo los principios antes mencionados relativos al método exegético. En 1614, un Padre dominico, Caccini, llevó el asunto al púlpito, en Florencia, y lo denunció al Inquisidor. Lorini, maestro de Caccini, envió al Prefecto de la Congregación Romana del Indice una denuncia acompañada de una copia de la carta á Castelli. Supo Galileo lo que ocurría en Roma y amplió la carta á Castelli con otra que escribió á la Gran Duquesa Cristina. Sus teorías eran ciertas, pero en sus consecuencias iba demasiado lejos, ya que reducía tanto el campo de la Teología, que no le permitía ninguna relación con las otras disciplinas.

En Diciembre de 1615 marchó á Roma. Esta vez halló también, como en 1587 y 1611, una acogida benévola, lo cual le animó á llevar adelante sus propósitos con más celo que prudencia. En 19 de Febrero de 1616 fueron propuestas á los consultores del Santo Oficio las dos siguientes tesis: «El sol es el centro del universo y, por consiguiente, sin movimiento local.» «La tierra no es el centro del universo ni está inmóvil, sino que gira alrededor de sí misma en su movimiento diurno.» El voto pronunciado decía que la primera proposición era insensata en Filosofía y formalmente herética, en cuanto pugnaba abiertamente con las sentencias de la Sagrada Escritura en muchos pasajes, según el sentido propio literal y conforme á la interpretación de los Santos Padres y de eminentes teólogos; la segunda proposición merecía la misma censura de la Filosofía, y, por lo menos teológicamente, era errónea en la fe. Este fallo fué aprobado en sesión del Santo Oficio (25 de Febrero), y, por encargo del Papa, se confió á Belarmino la misión de participarlo á Galileo, «para que se abstuviera de enseñar tales doctrinas y opiniones y de tratar de ellas; pues de lo contrario, sería encarcelado.» Al día siguiente (26 de Febrero), cumplió Belarmino su cometido

en sus habitaciones privadas, amonestando á Galileo «que abandonara enteramente y no sostuviera en manera alguna, ni enseñara ni defendiera de palabra ni por escrito la opinión antes mencionada, de que el sol era el centro del universo y que estuviera inmóvil, pues de lo contrario, el Santo Oficio procedería contra él; con tales mandatos se conformó Galileo y prometió obedecerlos.»

El 3 de Marzo dió cuenta de esto Belarmino en la sesión celebrada por la Inquisición bajo la presidencia del Papa (Paulo V). Además, fué leído el Decreto de la Congregación del Indice, en virtud del cual se prohibían los escritos de Nicolás Copérnico respecto al movimiento circular de los cuerpos celestes, de Diego de Stunica sobre Job y del carmelita Foscarini sobre el movimiento de la tierra. El Decreto, publicado en 5 de Marzo, de la Congregación del Indice prohibía estos libros hasta que hubieran sido corregidos [1]; pero el de Foscarini incondicionalmente, porque aquellas falsas doctrinas pitagóricas, que contradecían totalmente á la Sagrada Escritura, sobre la movilidad del cielo, ya estaban divulgadas y habían sido aceptadas por muchos. El Decreto, publicado como de costumbre en nombre del Papa, estaba subscrito por el Cardenal de Santa Cecilia, Obispo de Albano, por Paulo Sfondrati, y por el Secretario Francisco Maddaleno.

11. Explicación de la condenación del sistema por el estado de las ciencias.—Cierto que esta resolución no era verdadera «para aquel tiempo [2];» esto no obstante, ha de juzgarse según el estado en que se hallaban entonces la *exégesis*, la *Filosofía* y las *ciencias naturales*. Toda la exégesis, la no católica más que la católica, no quería separarse del sentido literal. El celo de las autoridades eclesiásticas crecía cuanto más aumentaban los peligros para la antigua fe. También había tratado repetidamente la

(1) En 1620 se le indicaron las especiales correcciones á la obra de Copérnico. Müller, *Kopernikus*, 133.

(2) Scheeben, *Dogm.*, I, 255. Sobre Kepler, v. *Opp.*, II, 520; III, 148, 173; VII, 285; VIII, 614, 695, 825, 852.

Reforma de echar raíces en Italia, y algunos sabios fomentaban los tristes resultados del falso renacimiento. Á Kepler se le dijo desde Italia que Foscarini había sido la causa de la condenación, pues había divulgado aquella teoría entre el pueblo por medio de un escrito en italiano, por lo cual se temían consecuencias peligrosas, y que Galileo se había dedicado á su asunto en Roma con demasiada pasión. Kepler consideró la sentencia como privada y esperaba que el *donec corrigatur* debía entenderse *explicetur*. En Alemania no se publicó el Decreto del Índice. Pero la *filosofía* era entonces aristotelismo. Es preciso haber leído el Diálogo de Galileo sobre los sistemas del mundo, para comprender con qué tenacidad se asía la filosofía profesional á los nombres y conceptos antiguos. Pero si es verdad que ejercía un dominio tiránico, no hay necesidad de recargar los colores, como hizo Bacon, cuando afirmaba que la filosofía aristotélica, á la manera de los turcos, había matado á sus rivales para asegurarse así la monarquía absoluta [1]. M. Cano recomendaba francamente que se guardaran de los excesos del método aristotélico-escolástico; Aristóteles se había equivocado muchas veces; apartarse de él no debía considerarse como un delito, él mismo lo había oído de algunos italianos, quienes dedicaban á sus sabios, Aristóteles y Averroes, tanto tiempo como dedicaban á la Sagrada Escritura los que en la doctrina sagrada hallan el mayor deleite, y les prestaban tanta fe, como la prestaban á los Apóstoles y á los Evangelistas los más devotos de la religión cristiana. El 4 de Septiembre de 1624, el Parlamento de París promulgó un edicto penal contra los que propusieran disputas sobre las tesis aristotélicas; sería castigado con la pena de muerte cualquiera que propusiera ó leyera algunas tesis contra los antiguos y aprobados autores, ó las enseñara, ó discutiera, fuera de las que están autorizadas por los doctores de la mencionada Facultad de Teología.

La Filosofía estaba estrechamente unida con las *cien-*

(1) *Nov. Org.*, I, 67; K. Fischer, *F. Bacon*, 163; Cano, *Loci theol.*, 10, 5; Bellarm., *Opp.*, III, 276; Moigno, *Les splendeurs de la foi*, III [2], 1881, 22.

cias físicas. Verdad es que la teoría de Copérnico tuvo, por obra de Galileo, una demostración más profunda; pero, así y todo, los argumentos sólo eran en los puntos principales conclusiones analógicas. El llamado sistema egipcio, mencionado por M. Capella y Campano, estudiado por Copérnico y tratado por Kepler, es en verdad dudoso históricamente [1], pero fué admitido y corregido por Tycho-Brahe. Este sistema, según el cual los planetas giran en torno del sol, y el sol con los planetas en torno de la tierra, explicaba muy bien los fenómenos observados, aunque era muy complicado. Galileo no utilizó las leyes de Kepler; como todos sus contemporáneos, ni siquiera las menciona, y no logra vencer enteramente la dificultad de la atmósfera. Así, ni entonces, ni aun mucho después, pudo encontrarse una demostración verdadera y científica del sistema de Copérnico. Por eso se comprende, aunque haya de deplorarse, que los jueces teológicos, que vivían en el ambiente de la filosofía natural aristotélica, llegaran á juzgar como heréticas aquellas doctrinas.

Pero estas resoluciones de las Congregaciones no tenían valor dogmático [2] y el uso «hipotético» del sistema, dejaba por lo menos una salida á la ciencia, ya que cualquiera que fuese el concepto que de él se formase, si el mismo Copérnico había publicado un *Commentariolus de hypothesibus motuum coelestium*, el Copérnico «corregido» con sus hipótesis podía prestar servicio á la ciencia. El mismo Galileo ya no fué molestado, y aun el 26 de Mayo obtuvo una certificación de Belarmino en la que constaba que no era preciso que abjurase de sus doctrinas, sino que solamente había sido amonestado para que no defendiera ni sostuviera la teoría del movimiento de la tierra. Las conclusiones que han querido deducirse de la supuesta contradicción con los procedimientos de los días 25 y 26 de

(1) Humboldt, *Kosmos*, III, 422; Müller, *Kopernikus*, 71; *Nat. u. Offenb.*, 1901, 422.

(2) Granderath, *Die Machtvollkommenheit der römischen Kongregationen bei Lehrdekreten*, *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1895, 623; Funk, *Abhandl.*, II, 444.

Febrero, para demostrar una falsificación de las actas, deben considerarse hoy como infundadas.

Para lo sucesivo quedó obligado Galileo á mayor reserva. En dos escritos sobre el *flujo* y *reflujo* (1618) y en la *Balanza* (el *Saggiatore*, 1623), este último dirigido contra el jesuíta Grasi de Roma, apareció como defensor disimulado del nuevo sistema, sin que fuera molestado por ello. Cuando el Cardenal Barberini, muy amigo suyo, fué elegido Papa (Urbano VIII) en 1623, Galileo hizo en Roma todas las tentativas imaginables, que fracasaron, para ganarse su voluntad, y terminó sus Diálogos preparados desde 20 años atrás. En 1630, pidió á Roma el *imprimatur*, y lo obtuvo, pero á condición de que hiciese examinar de nuevo cada uno de los pliegos después de la impresión, y dejase corregir el prólogo y el epílogo por oficiales de la censura. Pero las ulteriores negociaciones condujeron á obtener el permiso de imprimir en Florencia. El 20 de Febrero de 1632 apareció el libro en Florencia, provisto de los dos *imprimatur*, si bien el romano sólo debía tener valor para Roma [1].

La obra excitó poderosamente la curiosidad, por lo que recrudeció la oposición. Prescindiendo de todos los motivos personales que se atribuyen á Urbano VIII, por haberse sentido molestado creyéndose representado en aquel Simplicio que en el Diálogo, valiéndose muy mal de un argumento empleado por el Papa, defiende con poca habilidad la filosofía aristotélica naturalista, y por la participación de Galileo en los horóscopos astrológicos; y prescindiendo también de la disposición de los jesuítas en Roma

(1) *Dialogo di Galileo Galilei: dove nei congressi di quatro giornate si discorre sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una parte che per l'altra.* V. Schanz, *Galilei*, y Wetzer u. Welter, *Kirchenlexicon*, V, 18; Linsmeier, *Die physikalischen Grundlagen des kopernikanischen Weltsystems*, *Nat. u. Offenb.*, 1891, cuad. 6; Millner, *Die Bedeutung Galileis für die Philosophie*, 1897; *Vierteljahrschrift für wissensch. Philos.*, 1902, 271. Baum, *Nat. u. Offenb.*, 1902, 110, trata de demostrar que el flujo del Nadir se explica con el movimiento de la tierra, por consiguiente, es una demostración de la misma.

contra Galileo[1], no es difícil comprender, después de los procedimientos de 1616, la intervención de la autoridad eclesiástica. Una Comisión especial llegó pronto á la conclusión de que Galileo había infringido el mandato, porque apartándose de la exposición hipotética, afirmaba el movimiento de la tierra y la inmovilidad del sol de una manera absoluta, y atribuía el flujo y el reflujo equivocadamente al reposo del sol y al movimiento de la tierra; además, había callado Galileo intencionadamente la orden que se le comunicó por el Santo Oficio en 1616.

12. Segundo proceso en el año de 1633.—El septuagenario y quebrantado Galileo fué llamado á Roma, á donde llegó después de muchas paradas el 13 de Febrero de 1633. Aposentóse en casa del embajador toscano, y en todas partes fué colmado de atenciones; pero estaba dispuesto á hacer todo lo imaginable para librarse de aquel negocio lo más fácilmente posible. Su persuasión científica era tan firme como su fe. Después del primer interrogatorio (12 de Abril), fué retenido en el palacio del Santo Oficio, pero se le señalaron tres espaciosas habitaciones del fiscal; no estuvo, pues, en la cárcel. Galileo dejóse persuadir privadamente para que abandonara su doctrina como errónea, y en 30 de Abril hizo una confesión extremadamente depresiva; hasta se ofreció á escribir una refutación en la continuación de su Diálogo. Entonces se le permitió volver al palacio de la Embajada. El 10 de Mayo exhibió el original del certificado de 26 de Mayo de 1616 y su escrito de defensa. El 16 de Junio celebró sesión la Congregación, en la cual decretó Su Santidad que Galileo fuera interrogado bajo la amenaza de tormento acerca de la intención, y que si se mostraba todavía pertinaz, fuese, previa abjuración, condenado á prisión por la Junta en pleno del Santo Oficio, y que se le prohibiera la nueva divulgación de sus doctrinas. El 21 de Junio condescendió Galileo con todo. Nada de tormentos, pues no pasaron de ame-

(1) Reusch, *Der Prozess Galileis und die Jesuiten*, 1879.

nazas. Fué enviado de nuevo á su lugar, esto es, á la residencia del Fiscal.

El 22 de Junio debía *abjurar* Galileo de sus doctrinas en la iglesia de *Santa María sopra la Minerva.* La sentencia lo declaraba *sospechoso de herejía*, por haber sostenido doctrinas contrarias á las Sagradas Escrituras, pero se le absolvería de los castigos tan pronto como, con sincero corazón y verdadera fe, abjurase, maldijese y renegase de las mencionadas herejías. Galileo, arrodillado, abjuró. Confesó que era culpable de haber violado la prohibición de 26 de Febrero de 1616 y de sospecha de herejía, y se retractó «de los dichos errores y herejías, así como, en general, de todos los demás errores y sectas enemigas de la santa Iglesia.» La frase, *E pur si muove* (y, con todo, se mueve) que, según se dice, pronunció al levantarse, es una fábula, lo mismo que el cilicio de penitencia. La prisión fué pronto cambiada en libre custodia, primero palacio de la Embajada, luego en el del Arzobispo de Siena, y, por último, en su *villa* de Arcetri, cerca de Florencia, donde Galileo, anciano, ciego y achacoso, vivió hasta el 8 de Enero de 1642, fecha en que falleció.

Este lamentable proceso fué una consecuencia de los actos de 1616, y en realidad tiene los mismos motivos que aquella resolución. Personalmente Galileo tuvo mucho que sufrir, si bien, supuesto el sistema penitenciario de entonces, se le trató con extremada dulzura. Dada la situación de las cosas, era inevitable un juicio. Además, Galileo lo aceleró con su conducta impetuosa é imprudente [1]; pero después perdió todo el valor. La divulgación y perfeccionamiento del sistema, especialmente entre los teólogos, se paralizaron mucho con motivo de la condena; pero no se ha de exagerar el daño, puesto que en virtud de ello se dió ocasión á un examen más cuidadoso de las pruebas. Cierto que el Decreto fué aprobado por el Papa, pero no firmado por él como el de 1616; por consiguiente, no obs-

(1) Esto lo nota entre otros Müller, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1897, 369.

tante esto, su promulgación oficial, tenía el carácter propio de los decretos de las Congregaciones; en general no se dió gran importancia, ni fué interpretado con mucha severidad, porque no se refería directamente á una materia inmediata de fe [1]. Por esto se le consideró como decreto disciplinario, aunque seguramente tenía aspecto doctrinal, y se sale del marco trazado por el Tridentino á las decisiones en materia de fe. Martín opina que la Providencia divina permitió que se cometiera una sola vez esta falta, fácil de corregir, para que en lo por venir se hiciera yá imposible [2]. La misma correspondencia de Galileo demuestra que los astrónomos proseguían vigorosamente las investigaciones pero respetando el Decreto (Descartes, Gassendi).

Cuando Riccioli confiesa que todas las razones contra Copérnico se reducen á nada, y que, si la autoridad y la evidencia de los sentidos no se opusieran á esta teoría, no se hallarían demostraciones matemáticas irrefutables que obligaran á abandonarla [3], sólo trata de las razones indirectas, y claramente expresa la posibilidad de la abolición de la censura. Las demostraciones directas se encontraron más tarde. Amigos y enemigos harán bien en no tomar sus deseos por razones; pero la mala voluntad del crítico y la extremada «buena fe» en la defensa en ninguna parte han apartado la cuestión tanto como aquí de su verdadera luz histórica y natural.

C. Juan Kepler.

13. Kepler.—El tercero en el número de los corifeos del nuevo sistema, es Kepler. Nacido el 27 de Diciembre de 1571 en Weil, ciudad de Wurttemberg, ingresó en la Universidad de Tubinga en 1589, para estudiar Teología

(1) V. en contra Inchofer, *S.*, I. *Tractatus syllepticus*, 1633, tomado de Braunmühl, *Scheiner*, 1891, 87: en las disputas públicas, en la cátedra, etcétera, deben ponerse objeciones antes contra los más importantes artículos de la fe que contra la inmovilidad de la tierra.

(2) Martín, *Galilée*, 1868, c. 7. V. Scheeben, *Dogm.*, I, 229, 249, 405.

(3) *Nat. u. Offenb.*, 1901, 67, 645.

en el Seminario evangélico. El matemático Mästlin ejerció pronto gran influencia en el genial estudiante. En 1591 se graduó de *Magister* y pasó á la Facultad de Teología para concluir el trienio. Pero la «temible intolerancia» de los celosos profesores de Teología respecto á las fórmulas de concordia y á la ubicuidad del cuerpo de Cristo, no fué de su gusto (1); pero más que esto, lo que lo hizo aborrecible fué su predilección por el nuevo sistema. Los teólogos le consideraron como inepto para el ministerio eclesiástico, y en vista de esto, dirigióse en 1594 como geómetra á Graz, en Stiria, en donde debía enseñar Matemáticas en el Instituto y compilar el calendario. Respecto de este último, vióse obligado á secundar en varias cosas los prejuicios de su época, ya que la astrología, hija imprudente que proveía de pan á la madre Astronomía, era la que le procuraba el sustento. Pero Kepler, que, como los demás sabios de su época, tampoco estaba enteramente libre de prejuicios, compuso también los horóscopos (2).

En el *Prodromus* (1596) ya dejó entrever Kepler el pensamiento fundamental de toda su vida, esto es, el organismo armónico del sistema planetario; pero sus medios eran poco exactos é insuficientes. En los cinco poliedros regulares, quería hallar la explicación del *mysterium cosmographicum*, de la situación y movimiento de los planetas. La contrarreforma puso término á su estancia en Graz, porque, si bien, á ruegos de los jesuítas, había recibido el permiso para permanecer en su puesto, lo consideró muy depresivo. Como Mästlin creyera que Tubinga no era tierra favorable para él, y como le estuviera vedado el ministerio eclesiástico en Wurttemberg buscó un destino al lado del emperador. Así, pues, en 1600 fué nombrado ayu-

---

(1) Wolff, *Handbuch d. Astron.*, 283; *Opp. Kepleri*, II, 86; XIII, 567, 765, 777.

(2) *Opp. Kepleri*, I, 48, 71, 292; II, 278. V. también *Würtemb. Kirchengesch.*, 1883, 401, 438; Wetzer u. Weltes, *Kirchenlexicon*, VII, 378; Anschütz, *Die neu entdeckten Briefe Klepers an Herwart von Hohenburg*, 1886; Herz, *Keplers astrologie*, 1895; Goldbeck, *Keplers Lehre von der Gravitation*, 1886; Müller, *Johann Keppler*, 1903, 62.

dante de Tycho Brahe, en Praga. Tycho quiso utilizar á Kepler para compilar sus tablas planetarias sistemáticas, pero murió pronto.

Con la sucesión de Tycho, recibió Kepler el encargo de perfeccionar la *teoría de Marte*, valiéndose de las operaciones de aquel astrónomo. Precisamente en este trabajo llegó al verdadero método inductivo, pues determinó todas las posiciones que pudo de Marte, las enlazó entre sí y obtuvo un elipsoide que más tarde se transformó en la *elipse* que ya Copérnico había tratado de poner como fundamento. Tycho ya le había hecho notar la gran excentricidad de Marte. Cuando Kepler demostró que el sol ocupaba un foco de la elipse, quedó explicada la excentricidad y con ella descubierta la *primera* ley kepleriana. Estaba convencido de que sus «hipótesis» eran aplicables á todos los planetas, aunque hubieran 100. De este modo quedó vencido el obstáculo de la teoría copernicana relativo á las «desigualdades» de los movimientos planetarios. La *segunda* ley de que el radio vector (rayo que va desde el sol á los planetas) en tiempos iguales recorre espacios iguales, fué una consecuencia de la situación del sol respecto de los planetas. Kepler publicó las dos en 1609 en su *Astronomia nova seu Physica coelestis tradita in commentariis de motibus stellae Martis.* En su dedicatoria al emperador Rodolfo II, escribió: «Los astrónomos no supieron vencer á este *dios de la guerra*; pero el eximio caudillo Tycho, en veinte años de vigilias, ha descubierto sus estratagemas, y yo, con ayuda del movimiento de la madre tierra, he sondeado todas sus sinuosidades.»

Muerto Rodolfo, marchó á Linz. Sus tentativas para volver á Wurttemberg, se estrellaron nuevamente contra la intolerancia religiosa. Prosiguiendo sus investigaciones sobre la armonía de las esferas, descubrió en 1618 su *tercera* ley, que dice: los cuadrados de los tiempos empleados en recorrer las órbitas son proporcionales á los cubos de los grandes ejes. En 1619, la publicó en la *Harmonices mundi libri V*, en el cual entonaba un magnífico himno al

Creador [1]. Después de sus viajes á Leonberg (Guglingen) en 1617 y 1620, para librar á su madre de las manos de un hechicero, y á causa de los peligros de la época y de la contrarreforma, se estableció en Ulm, donde apareció su tercera obra maestra (1627), *Tabulae Rudolphinae*. En 1630 murió en Ratisbona, á donde fué para hacer valer ante la Dieta su derecho á los sueldos atrasados.

14. Las tres leyes de Kepler.—Aunque Kepler estuvo en correspondencia con Galileo desde 1597, y se cambiaron sus escritos, no se encuentra en éste referencia alguna á las leyes de aquél, no porque las ignorase ó las despreciase, sino porque en realidad para su Astronomía física no debieron servirle de mucho. Eran leyes formales, que correspondían admirablemente á las observaciones. Pero como quiera que la desviación de la forma circular en la mayor parte de los planetas es muy pequeña, y también que los astrónomos de entonces tomaban tres puntos en la órbita por medio de los cuales se abrió paso inadvertidamente la idea de la elipse, la Astronomía física se interesó poco por estas leyes [2]. Los dos astrónomos eran tan diferentes en su manera de ser y en sus métodos, que no podía esperarse la adhesión de Galileo á las teorías de Kepler, ni la de éste á los descubrimientos de aquél. Galileo dice que la manera de filosofar de Kepler es enteramente distinta de la suya. Por su parte, demostró este último que la tercera ley se comprobaba por medio de los movimientos de los satélites de Júpiter, y amonestaba á los italianos, quienes durante 80 años habían dejado libre curso á la teoría de Copérnico, para que no la prohibieran ahora que se habían descubierto nuevas demostraciones. De este modo se aprecia la importancia práctica de las leyes respecto á las contiendas de aquella época sobre el sistema del mundo. Mucho más fácil era á los partidarios de la antigua filosofía natural oponerse á estas leyes teóricas, que á los descubrimientos de Galileo,

(1) *Opp. Kepleri*, V, 323.
(2) V. A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 365; III, 75.

hasta que no se encontraran razones físicas cuya eficacia fuese regulada por estas leyes.

En relación con sus dos predecesores, tenía Kepler la gran ventaja de haber sido iniciado en el nuevo sistema por su maestro Mästlin; y así, estudiante aún, fué ya entusiasta partidario de él, y lo defendió y profundizó con todos los bríos de un matemático serio y de un filósofo especulador, para satisfacer al mismo tiempo su anhelo de saber y su fe de creyente piadoso. Corrigió el nuevo sistema en muchos puntos secundarios, por ejemplo, en lo relativo al tercer movimiento de la tierra; lo explicó en otros puntos, lo puso por base de todas sus obras, y trabajó infatigablemente para su divulgación entre los alemanes. En relación con los aspectos físico y geométrico, intentó darle un desenvolvimiento esencial.

Así como reconocía la dificultad de explicar el movimiento de la tierra, por ignorar la gravitación, dedicó todos sus afanes á demostrar las verdaderas causas físicas. No se le ocultaba que la causa de todos los movimientos debía ser una fuerza sencilla y armónica. Figurábasela como una especie de pesa en el reloj, y creía que podía definirla como una fuerza magnética y corpórea. Copérnico la había llamado una *appetentia naturalis, affectatio*. Varias veces llegó Kepler casi á presumir el concepto de la gravitación, pero nunca pudo desembarazarse enteramente de la fuerza magnética rotativa del sol. Más feliz estuvo en la determinación de las órbitas que, en su ordenado curso, recorren los planetas movidos por fuerzas desconocidas. Sus tres leyes constituyen los principios de todo el cálculo astronómico y son las que han permitido aplicar el cálculo matemático á la Astronomía.

Para apreciar el modo de ver común en aquella época, vale la pena de conocer los argumentos que en substancia aducía Kepler para defender la «hipótesis» copernicana. Son de naturaleza, en parte, positiva y, en parte, negativa; ora van encaminados á defender, ora á confirmar el sistema. Se alegaba como principal objeción la Sagrada

Escritura, pero ésta sólo tenía por objeto la instrucción religiosa. Además, se objetaba que ningún cuerpo tenía movimientos diversos; pero también el brazo y el cuerpo se mueven de distinto modo, y la fuerza magnética obra de lejos por modo distinto que de cerca. La definición ordinaria de la fuerza de la gravedad (arriba, abajo) es falsa. Si la tierra reposa libremente, proviene de la inmovilidad, que es propia de la materia. La gravedad no es una acción, sino una pasión, como en la piedra que es atraída por la fuerza magnética de la tierra. La atmósfera no es un obstáculo, pues lo mismo sucede en los demás planetas. El sol obra en extensión circular. Pero aunque el movimiento fuese dirigido contra la atmósfera, también los peces se mueven contra el agua. Si la atmósfera es más densa que el éter, puede moverse con la tierra en medio del éter. Se alega en favor de la hipótesis: la luz del sol se difunde por todas partes; luego el sol se encuentra en el centro; el sol es más noble; los planetas están ordenados según los cinco cuerpos regulares; el movimiento de Marte dimana evidentemente del sol; el sistema egipcio de Tycho es insuficiente para dar de ello una explicación, porque es más probable que la luna tenga un doble movimiento que no los cinco planetas.

15. Oposición en contra de ellas.—Con todo, la oposición al sistema por parte de personas ilustradas y creyentes, especialmente entre los protestantes y reformados aferrados á la Biblia [1], se mantuvo viva durante casi todo el siglo XVII. El matemático Weigel, de Jena, en su *Espejo del cielo* (1665), describe la tierra como base y fundamento del edificio universal, alrededor de la cual aparece el firmamento «como una sólida bóveda adornada de innumerables estrellas como copos de oro.» Los escolásticos protestantes Calov, Boecio, Schuppius, Milton y

(1) De parte de los católicos, Polacch, *Anticopernicus catholicus seu de terrae statione et solis motu contra systema copernicanum catholicae assertiones*, Francfort, 1664; Riccioli, *Almagestum novum*, Bolonia, 1651. V. *Nat. u. Offenb.*, 1901, 65.

otros creyeron que debían defender todavía mucho más este espejo tradicional del mundo en interés de la fe cristiana. En 1675 imputaba Voetius á Descartes como herejía «que incluyese la tierra en el número de las estrellas y que el movimiento, que durante miles de años pertenecía al sol, se atribuyese ahora á la tierra.» Schuppius y Milton tuvieron la doctrina de Copérnico por tan absurda como la afirmación de Anaxágoras de que la nieve es negra. Aunque Milton cambió más tarde de parecer, muestra esto la fuerza que todavía ejercía en el espíritu la opinión dominante, y el temor de que «perdida ésta, hubiera también que renunciar, como cosa perdida, al paraíso de la fe y de la redención.»

Como perdurase esta opinión entre los teólogos, no se atrevió Scheuchzer á defenderla en Zurich á principios del siglo XVIII: la censura le ordenó «borrar el sistema de Copérnico, porque es contrario á los principios de mis señores.» En Basilea, á mediados del siglo XVII, la doctrina de la inmovilidad de la tierra era casi tenida como artículo de fe. Constituía una de las 588 proposiciones del *Syllabus controversiarum*, que, desde 1662, como libro dogmático, daba la norma de las discusiones teológicas y solía considerarse como expresión de la ortodoxia eclesiástica. En vano escribió Megerlin contra esta opresión. En 1644, cuando estudiaba en Tubinga, habló respecto á esto con un amigo; éste, teólogo wurttembergués, le observó que «debía sostenerse la verdad de la doctrina de Copérnico, por el hecho mismo de que Galileo, á causa de ella, había sido condenado por el Papa como hereje.» Empero este amigo fué acusado en Basilea, y, en presencia del teólogo Zwinger, se le prohibió exponer esta doctrina en lo sucesivo. Lo mismo le ocurrió á su predecesor Wursteisen. La obra de Megerlin fué censurada por la Facultad de Teología, porque «por errónea interpretación en favor de la fanática hipótesis copernicana, fueron torcidamente interpretados en ella, y de la manera más ruin, hasta los pasajes más claros de la Sagrada Escritura.» El libro fué re-

cogido (1681) y Megerlin condenado. Todavía en 1705 trataba Hottinger de refutar esta herejía en Zurich. El prejuicio general la consideraba todavía en 1720 *comme une hérésie à bruler* [1], si bien Leibniz hizo cuanto pudo para conseguir en Roma la supresión de la censura sobre Copérnico y Galileo, y, como él mismo dice, estuvo á punto de lograrlo.

Para completar nuestro juicio respecto á la naturaleza de los decretos de la Congregación, es muy conveniente añadir las propias palabras de Leibniz. Deplora profundamente los grandes daños derivados de la censura de Copérnico. Como los sabios de Inglaterra, Holanda y de todo el Norte están persuadidos de esta verdad y saben que los mejores matemáticos católicos, aun los jesuítas [2], reconocen la incomparable ventaja de esta doctrina, verse obligados á pesar de ello, á recusarla, no saben lo que deben decir y están expuestos á la tentación de poner en duda su sinceridad. Todo esto les da una idea desdichada de la Iglesia católica. «Aun cuando la Congregación variase su primera censura ó la mitigase considerándola como precipitada, como quiera que no eran bastante evidentes las demostraciones de la verdad del sistema de Copérnico, no sería perjudicial á su autoridad, y *menos aún á la autoridad de la Iglesia, porque Su Santidad no intervino.* Esta censura y el «espíritu dogmatizante» le impidió á él mismo volver al seno de la Iglesia.

D. Newton. Bradley. Bessel. Leverrier.

16. Newton.—El descubrimiento de las causas físicas, por virtud de las cuales adquirieron las leyes de Kepler

(1) Stähelin, *Der Mathematiker und Astronom Peter Megerlin und seine Konflikte mit der Theologie seiner Zeit, Jahrb. f. prot. Theol.*, 1884, 368. Hase: Biedermann, *Deustchlands geistige, sittliche und gesellige Zustände in 18. Jahrhund.*, I, 1858 (*Werke*, VIII, 2, 201) dice: En una disertación en Tübingen se contó entre las cosas sospechosas «la familiaridad con la Naturaleza» y se señaló como indecoroso para el cristiano la investigación de las fuerzas naturales. Deppe, *Leibniz über das Studium der Wissenschaften in den Klöstern*, «*Katholik*», I, 1891, 107.

(2) V. Müller, *Kopernikus*, 139.

toda su importancia, es mérito de Newton. Este dió la última mano á la reforma de la Astronomía, reuniendo en un solo sistema las leyes terrestres de Galileo y las celestes de Kepler. Isaac Newton nació el 5 de Enero de 1643 en Whoolstorpe, junto á Grantham, en el Lincolnshire. En 1660 marchó á Cambrigde, donde tuvo por maestro al matemático y óptico Barrow. Lo que Copérnico, Kepler, Boulliau, Borelli y Pascal habían sospechado, la gravitación universal (1), preocupó ya á Newton en su época de estudiante. En 1666 penetró claramente en lo esencial del asunto. Merece fe el relato de que una manzana al caer le indujo á pensar que la fuerza que obliga á caer á la manzana, era la misma que sostiene á la luna en su órbita alrededor de la tierra (2). Pero el cálculo no salía, porque los datos (radio de la tierra) eran inexactos. Cuando los astrónomos prácticos suministraron mejores datos, volvió á emprender el cálculo, y en 1682 llegó á un perfecto acuerdo.

17. Ley de la gravitación.—Entonces formuló su *ley de la gravitación*: Todo planeta es atraído por el sol con una fuerza directamente proporcional á la masa é inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Demostró matemáticamente este principio, como ley fundamental de la Astronomía de todo el universo, en su obra *Principia mathematica philosophiae naturalis*, en virtud de la cual «todo lo que hasta entonces se había descubierto como verdadero y exacto con respecto al movimiento de los astros, halló su plena y decisiva demostración, su conexión universal y su más íntimo fundamento» (Mädler, Wolf). Al mismo tiempo, generalizó la ley de las elipses de Kepler en la ley de las secciones cónicas, por la cual se determinaron también como órbitas la parábola y la hipérbole (en los cometas). «Kepler escribió un código de leyes, Newton el espíritu de las leyes» (Schubert).

Mas ¿desapareció con esto toda duda? Para los astrónomos sí, pero no para los profanos, pues siempre podía ob-

(1) Goldbeck, *Die Gravitationshypothese bei Galilei und Borelli*, 1897.
(2) V. en contra Schopenhauer, *Werke*, V, 161, 406.

jetarse, con la acción de contacto, universalmente aceptada entonces, que la gravitación, con su *actio in distans* (acción á distancia), de la que Newton mismo no estaba muy convencido, porque no quería reunir teorías con hipótesis [1], era indemostrable físicamente. Hasta el presente aun no se ha conseguido determinar su naturaleza. Por lo contrario, muchos (Faraday, Maxwell, Hertz, Ostwald y otros) han empezado á combatirla. Pero en tanto que la gravitación, cosa real, no se explique mejor, es prematuro rechazar sin más ni más como absurda la acción á distancia [2]. Todavía está por demostrar si ofrecen una solución los choques de los átomos del éter [3], ó la energía á distancia, ó los rayos catódicos.

Es cosa singular, pero provechosa á la ciencia, que, para las verdades de las ciencias físicas, se exija la demostración más rigurosa, antes de acallar toda duda. Sin una demostración directa, ninguna de estas verdades puede reclamar una autoridad incontestable. Pero las *demostraciones directas* faltan todavía hoy, por grande que sea el peso de las demostraciones indirectas. Verdad es que, debido á la ley de la gravitación, la hipótesis copernicana adquirió la certeza; pero sin las demostraciones directas nunca hubiera logrado una fuerza de plena convicción.

18. Paralaje de las estrellas fijas.—Según Arquímedes, ya Aristarco había atribuído la falta de la paralaje (παραλλάσσω=cambiar), es decir, el ángulo visual en la observación desde lugares distintos, á la gran distancia de las estrellas fijas. La órbita de la tierra se presenta como un punto respecto á la distancia de las estrellas fijas [4].

(1) Pesch, *Welträthsel*, I, 285, 446; Domet de Vorges, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1895, 126.

(2) V. Neumann, *Allgemeine Untersuchungen ueber des Newtonsche Prinzip der Fernwirkung mit besonderer Rücksicht auf die elektrischen Wirkungen*, 1896; Zöllner, *Abhandlungen*, III, 4; Grosjean, *Ann. de phil. chrét.*, II, 1897, 453; A. Maier, *Nat. u. Offenb.*, 1901, 457; Reinke, *Biologie*, 25, 144.

(3) Braun, *Nat. u. Offenb.*, 1897, 615; Maier, *l. c.*, 1898, 674; Mewes, *Naturw. Wochenschrift*, 1897, N. 42.

(4) Wolf, *Handbuch d. Astron.*, 37; *Opp. Kepleri*, I, 62. V. también A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 351.

Copérnico experimentaba más aún la necesidad de comprobar directamente el sistema mediante *una paralaje anual de las estrellas*, ya que el movimiento anual de la tierra debe dar respecto á la latitud de un astro, un máximo en el momento de la oposición y un mínimo en el de la conjunción. Esto no obstante, fracasó la empresa, á causa de la inexactitud de los instrumentos. Para Tycho-Brahe la falta de paralaje fué la razón principal contra el sistema de Copérnico. Kepler se precupó mucho también por este motivo. Si la altura de las estrellas fijas fuera enteramente inconmensurable en comparación con la del sol, él, por esta sola razón, se hubiera visto más desorientado en la defensa de Copérnico, que por la conformidad de mil años contra él.

19. **Aberración de la luz.**—Por fin, después de repetidas observaciones, descubrió Bradley († 1762) pequeñas libraciones anuales (1723); pero se apresuró á manifestar que no eran debidas á las paralajes, sino á la *aberración de la luz*, porque sus valores extremos coincidían con las cuadraturas. Con esto se dió inesperadamente con otra demostracóin directa, distinta de la buscada, en favor del movimiento de la tierra alrededor del sol, ya que sólo así se explica que las estrellas observadas no estén exactamente en la dirección indicada por el rayo luminoso, sino en la determinada por la resultante de las direcciones del movimiento de la luz y de la tierra. Suele darse una idea clara de este hecho diciendo que se determina por la dirección que ofrecen las líneas de conjunción de los agujeros hechos en las dos paredes laterales de un tren en marcha por una bala disparada contra él, ya que dicha línea no nos dará exactamente el sitio del tirador, porque el tren se adelantó un poco hasta que la bala llegó de una pared á la otra. Puesto que hubo que abandonarse la propagación momentánea de la luz ya desde Olaf Roemer (1675), á consecuencia de la observación de los eclipses de un satélite de Júpiter, y puesto que la velocidad de la luz, según la teoría de las ondulaciones de Hugyens, que des-

de Hertz cede el campo á la teoría de la emisión, ya defendida por Newton, y desarrollada en la teoría electromagnética de la luz, se vió que era aproximadamente de 40,485 millas geográficas (300,000 km.), mediante esta aberración quedó seguramente demostrado el otro movimiento, es decir, el movimiento de la tierra. Al mismo tiempo se logró con esto otro argumento en favor de la órbita elíptica, porque el movimiento aparente de las estrellas tiene un período anual y describe una pequeña elipse como órbita, cuyo eje mayor es en todas de 40,5″. Estos dos descubrimientos pueden considerarse como el coronamiento del sistema de Copérnico [1].

Por último, se determinó también la *paralaje de las estrellas fijas* tanto tiempo buscada. Bessel encontró (1838-1840) para una estrella del Cisne, una paralaje (0,37″), y á ésta siguieron otras. Mas á pesar de la delicadeza de los instrumentos, el asunto ofrece aún grandes dificultades. Ahora se aprecia mucho mejor lo que ya sostenía Copérnico respecto á que las estrellas fijas deben de estar tan lejos, que aun para la gran extensión de la órbita de la tierra, de 40 millones de millas, no ofrece paralaje, ya que las pocas cuya paralaje conocemos deben ser las más cercanas á nosotros, y esto que están á una distancia de más de 12 billones de millas. Pero ya se han determinado tantas paralajes, que puede considerarse el hecho como indiscutible [2].

20. Desviación oriental de los cuerpos al caer. Experimento del péndulo de Foucault.—Tampoco la *rotación diaria* de la tierra debía carecer de pruebas directas. Ya Riccioli objetó en su *Almagesto* contra esta revolución que al caer un cuerpo libremente debía desviarse hacia el Oeste. Newton afirma lo contrario, que la desviación debe ser hacia el Este. Esto se comprende fácilmente según las leyes de Galileo referentes á la caída de los cuerpos. Todo cuerpo conserva su velocidad inicial. El cuerpo que

(1) A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 358.
(2) Elenco cit. por Pfaff, *Entstehung*, 10.

se encuentra á gran altura tiene mayor velocidad que la superficie de la tierra, porque en la rotación de una esfera crece la velocidad con la distancia al centro. Repetidas experiencias dieron una *desviación oriental*. Los experimentos con el péndulo en diferentes latitudes muestran el efecto de la rotación de la tierra, pues el péndulo oscila en el ecuador más despacio y en el polo más deprisa. El físico Foucault hizo experiencias en 1851 en el Panteón en París. Colgó un péndulo en la cúpula y esparció arena en el suelo. De la prueba resultó que el péndulo, que según leyes físicas oscila siempre en el mismo plano, se desviaba hacia el Oeste, desviación que respondía exactamente á la latitud del lugar (por hora 15° × sen. x, x=latitud). En el polo resultarían 15° por hora. Este experimento puede repetirse ahora en todas partes con aparatos más delicados [1].

Si todavía quedara alguna duda con respecto al doble movimiento de la tierra, se desvanecería considerando esta evidente demostración. La Astronomía teórica causó estupor á los sabios cuando en 1845 (1846) descubrió Leverrier, por medio de ella, un nuevo planeta, *Neptuno*, necesario para explicar ciertas perturbaciones del sistema planetario; aun los menos instruídos tuvieron que rendirse ante este admirable resultado de la ciencia [2]. Sólo algunos espíritus aislados, consciente ó inconscientemente, pueden cerrar los ojos ante esa evidencia [3]. La investigación precedente hubo de ofrecer por otro motivo gran interés apologético. Si consideramos los largos y asiduos trabajos que han sido necesarios para llevar á feliz término la divulgación del sistema, juzgaremos con menos dureza á los filósofos ó teólogos que vivieron 200 años atrás.

---

(1) *Jahrb. d. Naturw*, 1901, 1.

(2) A. v. Humboldt, *Kosmos*, III, 352. Asimismo, Herschel en 1781 descubrió Urano, y Clark en 1862 los satélites de Sirio no vistos todavía. V. *Nat. u. Offenb.*, 1895, 667.

(3) Schöpfer, *Die Widersprüche in der Astronomie, wie sie bei Annahme des kopernican. System enstehen bei der entgegengesetzten aber verschwinden*, 1869. V. también Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift*, 1889, 71; *Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evangelischen Theologie über die Heilige Schrift und deren Inspiration?*, I, 1892, 17.

Crecieron éstos en medio de las preocupaciones del antiguo sistema y carecieron de demostraciones directas. También aquí se reconoce el hecho universal de que las ideas nuevas no se abren paso de pronto, y que en el espíritu humano hay cierta inclinación á resistir todo lo posible á nuevas convicciones [1]. En nuestro caso, los prejuicios científicos iban unidos á poderosas preocupaciones religiosas.

Así se explica que el conservatismo, factor importantísimo en la legislación antigua, ejerciera también su influencia en esto. Los decretos solían perder su fuerza cuando eran irrealizables prácticamente. Esto sucedió con el Decreto del Índice de 1616. En 10 de Mayo de 1757, la Congregación acordó anular el Decreto que prohibía leer todos los libros que enseñaran el movimiento de la tierra y la inmovilidad del sol. En 1758 tampoco se incluyó en el Índice la obra de Copérnico, pero sí las similares de Galileo, Foscarini y Kepler. En 16 de Agosto de 1820, se concedió autorización para imprimir en Roma un libro del profesor Settele, cuya tesis era el movimiento de la tierra. El 11 de Septiembre de 1822 el Santo Oficio explicó que no estaba prohibida en Roma la publicación de obras que tratasen del movimiento de la tierra y de la inmovilidad del sol *iuxta communem modernorum astronorum opinionem*. En la nueva edición del Catálogo de 1835 omitióse todo lo referente á aquella clase de escritos. Como motivos de esta tardía absolución, se dijo que nadie *había propuesto* el asunto, y que además no era necesario proponerlo, puesto que se obtenía fácilmente el permiso para leer las obras, y que había sido prohibida la obra de Galileo, principalmente, entre otras razones, por las malévolas burlas que contenía [2].

(1) Zöckler, *Beziehungen*, II, 44, 49; Grisar, *Galilei*, 268.
(2) Müller, *Kopernikus*, 145.

CAPITULO XVIII

Unidad del género humano

1. La Sagrada Escritura sobre la creación del hombre.—2. Nada de preadanitas.—3. Habitabilidad de otros astros.—4. Origen común.—5. Genealogía de los pueblos.—6. División de razas.—7. Cambios de color y del semblante por el clima y la manera de vivir.—8. Distinción entre razas superiores é inferiores.—9. Los pueblos salvajes degenerados.—10. Restos de antigua cultura.—11. Patria originaria en Asia.—12. Propagación de los animales y de las plantas.—13. Leyendas sobre el origen de la diversidad de lenguas.—14. Idiomas indoeuropeos.—15. Relaciones con los idiomas semíticos.—16. Idiomas turanios.—17. Origen común de las tres cepas. La historia del lenguaje es la historia de la decadencia.—18. La confusión babilónica de lenguas.

I.—Doctrina de la Sagrada Escritura y de la Iglesia.

1. La Sagrada Escritura sobre la creación del hombre.—La Sagrada Escritura, en armonía con antiguas tradiciones, refiere que Dios creó al hombre á su imagen y semejanza y que macho y hembra lo crió. El exacto relato, derivado ya de otras fuentes, compilado á la luz de otro principio (ético) [1], describe detalladamente el hecho en el segundo capítulo y representa al primer hombre como el fundador del género humano y de la historia humana. Dios formó el cuerpo de Adán del barro de la tierra é inspiró en su rostro soplo de vida. Pero Eva, compañera de Adán y madre de los vivientes, fué formada de una costilla de Adán en un sueño profundo de éste. No es nuestra misión demostrar este relato teológica y exegéticamente; lo citamos sólo como dogma de la Sagrada Escritura en prueba de la unidad del género humano. Nadie desconoce el carácter infantil, ingenuo é intuitivo de la

(1) Hoberg, *Génesis*, 21: ¿De dónde viene el mal? En el Examerón es Dios el autor del mundo físico; aquí del mundo moral. Hummelauer (*Gén.*, 126) atribuye ambos relatos á una y misma visión de Adán y se funda en pormenores demasiado artificiales.

narración. A nadie se le ocurrirá deducir de esto que Dios omnipotente tomó el barro igual que el alfarero y que, como lo figuraba la mitología egipcia, modeló al hombre en el torno.

«Afirmar que Dios formó al hombre del barro de la tierra con manos corporales, es una creencia enteramente infantil,» dice San Agustín. «Y como no lo formó con manos corporales, tampoco le sopló con su garganta y sus labios.»—«Por cuanto la parte anterior del cerebro, de donde proceden todos los sentidos, está puesta en la frente, se dice que Dios sopló al hombre en la cara (1).»—«Cuando se lee: Hágase el firmamento, se comprende que lo hizo por medio de la palabra; pero cuando se lee: Hagamos al hombre, parece que Dios lo hizo con sus manos. Oye, pues: obras de tus manos son los cielos. Mira: lo que ha hecho por medio de la palabra, lo ha hecho también con la mano, porque lo ha hecho con su fuerza y su poder. Mira lo que ha hecho y no inquieras como lo ha hecho (2).» El hombre fué llamado á la existencia en cuerpo y alma, en *un* instante, por un acto de la Voluntad Omnipotente. San Agustín no se atreve á decidir si el hombre salió de la *prima ratio causalis*, según pensaban algunos griegos, como un niño en cuerpo y alma, ó en la plenitud de la edad viril, ya que estimaba que debía trasladar al principio la creación causal del cuerpo y el alma, y su unión al sexto día. No obstante esto, en otro lugar, presupone el desarrollo perfecto de los miembros.

Pero cualquiera deducirá de la narración la verdad de que el hombre, *según su cuerpo, procede de la tierra, y en cuanto al alma, del cielo.* La Sagrada Escritura confirma igualmente esta idea (*Sab.*, XV, 11), que encontramos tam-

---

(1) *De gen. ad litt.*, 6, 12, 20; 7, 1, 2; 17, 23; *De civ. Dei*, 12, 23.

(2) *En. in Ps.*, 101, 2, n. 12; 118, 18; *De Gen.*, 6, 12, 21; 9, 3; Grassmann, *Aug.*, 36; Scheeben, *Dogm.*, II, 141; Kühne, *Aug.*, 25, 41. Sobre «formar» en el sentido de «hacer», v. *Job*, 10, 8-11; *Salm.*, 94, 93, 7-10; 33, 13-15; 139, 3-16; *Is.*, 45, 7; 46, 18. Una distinción muy razonable entre Moisés como escritor, narrador é intérprete, la da Moisés Bar Kepha († 903). Braun, *Moses bar Kepha*, 1891, 93.

bién repetidamente en las naciones arias. El hombre está convencido de su procedencia del cielo y de la tierra; reclama su parentesco con un Padre celestial, pero reconoce claramente que ha sido formado y ha nacido del polvo de la tierra (1). Sólo una exégesis ingenua puede suscitar la cuestión de si el hombre tuvo una costilla más ó tiene una menos que la mujer (Pseudo Jonatas, Targum, San Jerónimo, Santo Tomás); ó si Dios le reemplazó la costilla arrancada con otra nueva (Catharinus, Peirerio y otros), en vez de reconocer en esta sencilla y antropomórfica narración de la creación divina, el profundo concepto de que el hombre, por la creación, es ya principio, cabeza representante del género humano y señor de la mujer. Sólo de este modo es posible hacer á Adán cabeza del linaje en la vida física y espiritual.

La narración no se convierte así en un «mito» con «fondo real,» sino que sólo se diferencia el efecto de la palabra omnipotente en Adán y Eva conforme á la idea divina de la simbólica representación (2). Orígenes, Gregorio y otros nos muestran cumplidamente, cuán difícil fué, para el espíritu culto de los griegos, penetrar especulativamente este sencillo é intuitivo simbolismo del escritor semítico. «Cuando queremos formar juicio sobre estos hechos, el entendimiento humano se desliza por ellos sin poder agarrarse en parte alguna» (M. Müller). Un japonés moderno observa contra la interpretación literal del texto:

(1) M. Müller, *Wissenschaft der Sprache*, II, 295, 425. Contra la aplicación de la teoría evolutiva hacia el hombre (Mivart), v. Schöpfer, *Geschichte des alten Testaments*, 44; Hummelauer, *Gen.*, 129; Hertling en Wetzer u. Weltes, *Kirchenlexicon*, IV, 624. Scheeben, *Dogm.*, II, 144: una «herejía».

(2) S. Agust., *In Jo. tr.*, 9, 10; en *Ps.*, 56, 11 (literalmente); *De Gen. c. Manich.*, 2, 7, 9; 12, 17: *Sive ista figurate dicta sint, sive etiam figurate facta sint... sunt plane mysteria et sacramenta; De civ. Dei*, 13, 21. Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 102, a. 1: sentido espiritual del relato histórico. Cayetano, alegóricamente. Por lo contrario, Petav., *De sex dierum, op.* 2, 9, 11; pero 2, 1, 5, con Ireneo pretende ver figuradamente la mano de Dios. Meignan (*L'ancien Testament*, 1895) manifiesta que la explicación de Cayetano es permitida por la Iglesia; Hummelauer observa que, en general, ha sido rechazada, pero que otra cosa es si Adán vió esto sólo en una visión. No obstante esto, en I. Reyes, 11, 8, no puede suponerse sino una visión. Véanse *Theol. Quartalschr.*, 1895, 700, al cual apoya también Hoberg (*Gen.*, 33, 36).

«Dios, que no necesitó nada para crear el cielo y la tierra, necesitó del barro de la tierra para formar á Adán y de una costilla de éste para formar á Eva. ¡Qué extraño ser sobrenatural es ese Dios que tiene forma tan visible para poder crear al hombre á su imagen! Crea en seis días esta vasta tierra, y, esto no obstante, aparece tan mezquino como un hombre [1].»

2. **Nada de preadamitas.**—Todo nuestro linaje, según la Sagrada Escritura, procede de una pareja unida estrechamente en lo físico. No puede haber habido ningún linaje anterior de *preadamitas;* tampoco hay ninguno que no descienda de Adán, por lo menos en esta tierra. El *Gén.*, IV, 14-16, (y VI, 1) [2], constituye todavía una dificultad para la exégesis, pero no da derecho, como no lo da tampoco *Rom.*, V, 14, para suponer con Isaac de Peyrère († 1676), que el Génesis representa á Adán sólo como progenitor de los judíos [3]. Por lo contrario, todo el Antiguo y el Nuevo Testamento presuponen la unidad en el más riguroso sentido. (*Mat.*, XIX, 4; *Hechos*, XVII, 26). La Sagrada Escritura no se preocupa de lo que pueda ocurrir en los demás astros. El Génesis se refiere sólo á la tierra y á sus habitantes; lo que no se relaciona con éstos, no existe para él; tampoco van más allá los escritos posteriores.

3. **Habitabilidad de otros astros.**—Si á la luz de la fe se quisiera plantear la cuestión de la *pluralidad de mundos habitados*, debería recurrirse á las consecuencias que se deducen de los dogmas fundamentales. La obra de la encarnación y redención del hombre fué citada ya contra el sistema de Copérnico, y más aun contra la existencia de habitantes en los cuerpos celestes. Cuando se dice que Cristo murió por todos los hombres, se entiende que son solamente los hombres de la tierra; de los demás seres nada

(1) *Rev. de l'hist. des rell.*, I, 1880, 388.

(2) Pohle, *The genesis of the earth and man*, ² 1860; según Lenormant, *Les origines*, I, 305. La explicación ordinaria ve en esto á los cainitas y á los setitas (Vigouroux, *Découvert*, III) bajo el influjo de la mitología pagana (Robert, *Revue biblique*, 1895, n. 3 4). Por el contrario, Moor, *Science*, 1896, Enero.

(3) *Système théologique fondé sur l'hypothèse des Préadamites*, 1655.

se dice. A pesar de esto, la Escolástica, en oposición á San Anselmo, negó la absoluta necesidad de la encarnación, la explicó también en gran parte sin el pecado por un decreto eterno de Dios y no estimó imposibles las múltiples encarnaciones (1).

¿Por qué, pues, han de calcarse materialmente las frases de la Sagrada Escritura, y no reconocer preferentemente las diversas posibilidades de criaturas racionales en otros astros, criaturas que no habían perdido, como nosotros, ya en su primer padre, la salvación, ó fueron redimidas por una Encarnación especial, ó algo semejante, ó recibidas en gracia por la misericordia de Dios? ¿Por qué, por otra parte, tanto empeño de poblar los astros, de los que todavía no nos ha llegado ninguna noticia? Nosotros deducimos las consecuencias sólo de lo que hemos dicho hasta ahora. En efecto, una vez demostrada la proporción entre la formación de la tierra y la del mundo, así como también la igualdad de sus elementos y movimientos, ninguna consideración podrá impedir que el hombre reflexivo saque la conclusión analógica de que también en otras partes, en condiciones semejantes, deben existir otros vivientes, y que allí también es la inteligencia el fin de todos los seres. Lo que, como imagen fantástica, evocan desde hace siglos al espíritu, la poesía y la creencia popular, el presentimiento y las conjeturas de sabios é ignorantes, reclámanlo la Astronomía y la Astrofísica modernas, como consecuencia de leyes y experimentos universales. Si es demostrable que algunos planetas, Marte, por ejemplo, tienen una constitución física semejante á la de la tierra, estarán habitados de la misma manera. Otros sistemas estelares tienen también sus planetas. Sería, por consiguiente, pueril sostener que el objeto de la formación de aquellas estrellas, exis-

(1) Pohle, *Die Sternewelten und ihre Bewohner*, [3] 1902; *Stimmen aus Maria Laach*, 1900, 70, 141; Zöckler, *Beziehungen*, II, 55, 424; Ortolan, *Astronomie et théologie, ou l'erreur géocentrique, la pluralité des mondes habités et le dogme de l'incarnation*, 1894; Boiteux, *Lettres à un materialiste sur la pluralité des mondes habités et les questions qui s'y rattachent*, [3] 1898. Es contrario, pero no repugna al dogma.

tentes miles de siglos antes de que su luz haya herido un ojo humano, se refiera simplemente á esta minúscula tierra y á sus habitantes.

Se dirá: «Este mundo es un todo; es sustancialmente lo que uno de sus miembros, la tierra; es la base de la pirámide cuyo vértice y corona, entre las criaturas, es el hombre; está enlazado con su historia. El hombre es el microcosmos, es el centro del edificio de las cosas visibles ordenadas á él [1].» Pero todavía no se ha contestado á la pregunta, por qué esta gran pirámide ha de ser sólo para éste vértice. La masa y el valor, la necesidad y la libertad pueden unirse también en otra parte.

4. **Origen común.**—Con todo, también aquí puede decirse que todavía no se ha obtenido de esto una demostración directa, y quizás no se obtenga nunca. Debemos, pues, atenernos á los hechos, á lo real. El género humano forma en la tierra una unidad de individuos, determinada por la descendencia. El origen común es el fundamento del dogma del *pecado original* y de la *redención*. Por *un* solo hombre entraron el pecado y la muerte en este mundo, y por *un* solo hombre, la gracia y la vida (*Rom.*, V, 12; *Hechos*, XVII, 26). Esta conexión de la unidad del linaje con el dogma fundamental de la revelación y del Cristianismo, dió motivo á los Lactancio, á los Agustín y á otros para negar la existencia de los antípodas, ha obligado siempre á la Etnología á tomar especiales precauciones. Pero la unidad se impone con tanta fuerza al natural sentimiento humano, que en todas partes, donde generalmente existe una tradición sobre la descendencia del género humano, se considera como antigua tradición.

5. **Genealogía de los pueblos.**—La tentativa más antigua para clasificar etnográfica y geográficamente á los pueblos procedentes de *una* pareja, se encuentra en el catálogo de los pueblos del *Gén.*, X, 1, hasta XI, 9. Pero no se extiende más allá de la raza caucásica, de los vecinos

(1) Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 503.

del mar Mediterráneo hasta la parte oriental del Asia central, como en tiempo del autor (1). Mientras que hasta ahora, que se consideraba el lenguaje como criterio infalible de la raza, se venía atribuyendo al autor un punto de vista geográfico (2), hoy, que se ha rectificado esta opinión errónea, se sostiene, de conformidad con el texto, el concepto etnográfico (también Hummelauer y Hoberg), al cual sólo en las subdivisiones se une el geográfico. Según éste, se mencionan antes los pueblos más distantes de Palestina: Jafet al norte, Sem en el centro y Cam al sur. Los tres hijos no siguen según el orden de su nacimiento: Sem, Jafet y Cam; tampoco según el orden usual: Sem, Cam y Jafet, sino que Jafet y Cam van delante, porque por medio de Canaán, Mitsraim y Kusch, estaba más próximo á los semitas. También respecto á los tres grupos de pueblos se habla antes de los más lejanos y después de los más próximos (3). Tenemos, pues, una clasificación de los pueblos designados con nombres colectivos, según la afinidad de la estirpe, como aparece por la tradición y la semejanza del tipo físico.

La limitación del catálogo á la *raza blanca* sólo puede atribuirse, en parte, á los incompletos conocimientos del autor; pues quizás no conoció las razas roja y amarilla, pero la negra no le era desconocida. La sucesiva difusión de los camitas, de los semitas y de los jafétidas corresponde perfectamente á las noticias más antiguas. En los jafétidas sólo se mencionan las razas occidentales. Pero también se omitieron los primitivos habitantes de Palestina y de Arabia. Los amalecitas, los refaim, los emim y los zurim no se mencionan. Estas omisiones, intencionadas en su mayor parte, ¿son prueba indirecta de que los pueblos

(1) Contra Kaulen (y Hoberg), que quiere ver aquí un catálogo completo de los pueblos, cf. Schöpfer, *Bibel*, 247.

(2) Defendida también por Jensen, *Theol. Literaturzeit.*, 1899, 70. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1901, 27.

(3) Delitzsch, *Kommentar*, 200; Hommel (*Die semitischen Völker und Sprachen*, 1881, 23) distingue en el catálogo de los pueblos una parte *iahwistica* ó anterior al destierro y una parte posterior á éste. Hummelauer, *Gen.*, 285.

respectivos no pertenecieron á la descendencia de Noé, y, por consiguiente, que no fueron sorprendidos por el Diluvio? ¿proceden estos pueblos de otros hijos de Noé? ¿se desprendieron de alguna rama de Noé antes de la confusión de las lenguas, y, á causa de su aislamiento, no se ha dado noticia de ellos en la historia del género humano?

El hecho de que el autor en la enumeración de los jafétidas no pasa de los medos, si bien su origen se deriva de Babilonia, ciudad de frecuente trato con los pueblos del otro lado del Tigris, debe haber sido intencionado. Omitió las naciones turanias, las cuales con los cuschitas, y quizás antes que ellos, precedieron de mucho á los pueblos de Sem y de Jafet en el camino de la cultura material (metalurgia) y fueron sus maestros. Asimismo, de las razas blancas sólo se describen las dos ramas principales, la semítica ó siro-arábiga y la aria ó indoeuropea (pero no los indos, que no eran conocidos), con la subraza egipcio-berberisca. La etnografía egipcia, con sus tres razas Rotu, Amu y Ta'hennu ó Tama'hu corresponden exactamente á las razas Cam, Sem y Jafet.

«El orden interior y exterior de los grupos refleja las mismas relaciones tradicionales de las razas que nos da la tradición, y en la Historia y en la Arqueología ha encontrado tan brillante justificación, que este catálogo de pueblos es mencionado con gran razón por H. Rawlinson como *the most authentic record that we possess for the affiliation of nations* (1).» La genealogía de los pueblos, comparada con *Jer.*, XXV, y *Ez.*, XXVII; XXXII, 17, tiene toda la apariencia de ser independiente y de la más remota antigüedad. De *Ez.*, XXVII, se desprende con mucha probabilidad que esta etnografía proviene más bien de los fenicios que de los egipcios. En otras partes apenas se hicieron serias tentativas para tratar el problema, pues ni el autoctonismo ni el politeísmo tuvieron interés en ello. Herodoto y Estrabón fijaron su atención en el origen de los

(1) Delitzsch, *Kommentar*, 201. V. Lenormant, *L'hist.*, I, 263-314; Sayce, *The races of the old Testament*, 1891.

pueblos y en la diferencia de razas; pero no adelantaron mucho en cuanto á los principios. Julio César y Tácito *(Agrícola)* mostraron gran perspicacia en la determinación de la división etnológica de las razas; pero tuvieron que limitarse á un estrecho círculo. Sólo la Biblia podía tener interés por todo el género humano, porque todos los hombres fueron creados á imagen de Dios, y deben reunirse en un gran reino de Dios. Sin duda este fin último sólo puede alcanzarse paulatinamente.

Tampoco *científicamente* está ya el hombre tan aislado como sucedía en los tiempos antiguos. Nosotros no sólo consideramos al individuo con su poder y su deber, su pensar y querer, sino al hombre, al género humano. Así como el gran organismo mundial, en todas sus fases y evoluciones, con todas sus fuerzas y leyes, aparece como obra armónica y dotada de finalidad por un sabio Creador, así los hombres entre sí, los pueblos y razas de las distintas partes del globo, las innumerables generaciones de la Historia sólo forman *una gran familia*, derivada de *un* tronco, de los mismos primeros padres. Ya no hay griegos ni bárbaros, judíos ni paganos, libres ni esclavos, sino hombres todos hermanos. El Cristianismo ha derribado el odioso muro de separación que levantaron el egoísmo y el orgullo. El Cristianismo muestra á los hombres como hijos de *un solo* padre, como herederos de *una sola* casa.

La *ciencia* tuvo que reconocer necesariamente esta unidad del género humano. Así como un día Alejandro y su séquito se admiraron de los habitantes primitivos del interior de Asia, que son de color obscuro, y Plinio de los negros etíopes, también se mostraron vacilantes en su convicción los sabios, después del descubrimiento de América, á la vista de las nuevas é inesperadas razas humanas. Algunos naturalistas y misioneros quisieron dar á los pieles rojas otro Adán para justificar la esclavitud. El Papa Paulo III tuvo que defender en un Breve la igualdad de los indios. Más tarde, la codicia de los negreros y la connivencia de algunos sabios, trató de ensanchar todo lo po-

sible el abismo entre blancos y negros, para conferir á aquéllos la prerrogativa del señorío y á éstos la suerte de la esclavitud, como privilegio del nacimiento. Todavía en 1840, el ministro americano Calhoun, recomendaba á los antropólogos que demostraran la diferencia específica entre blancos y negros, para oponerse á la determinación de Inglaterra de abolir la esclavitud. A pesar de esto, se acumulan hoy los argumentos en favor del origen común de todas las razas. La terquedad de algunos darwinistas (1), que, en contradicción con sus principios, atribuyen á las razas particulares un carácter constante, no pudo ya refrenar el movimiento de los modernos naturalistas hacia la unidad. Los poligenistas disminuyen por momentos; la unidad de la especie va imponiéndose (2). Ranke considera este hecho como una conquista singularmente importante de la filosofía natural darwinista. También los *filólogos* se han hecho más cautos y reservados. La explicación de las diferencias efectivas respecto á lo físico é intelectual, señaladamente entre los pueblos del antiguo y del nuevo mundo, ofrece aún muchas dificultades; pero para la fe basta que se admita la posibilidad y probabilidad de un origen común.

II. La diferencia de razas

6. División de razas.—A pesar de ser tan diferentes

(1) No Darwin; v. *Origen del hombre*, I.

(2) Son poligenistas: Agassiz, Burmeister, Carus, Vogt, Schaaffhausen, Giebel, Hamilton, Smith, Baker, Nott, Giddon, Scott y otros. Monogenistas: A. v. Humboldt, Blumenbach, Prichard, Linneo, Buffon, Cuvier, Geoffroy St. Hilaire, Retzius, J. v. Müller, Baer, H. v. Meyer, Burdach, A. y R. Wagner, Quatrefages, Owen, Flouréns, Darwin, Peschel, Penka, Kollmann, M. Müller, J. Ranke, Virchow, Nadaillac, Verneau, Zittel, etc. V. Verneau, *Les races humaines*, 1891; Vigouroux, *Les livres saints*, III, 301; Platz, *Der Mensch, seine Rassen und sein Alter*, 1887; *Die Völker der Erde*, 1880-1893; Gobineau, *Essai sur la diversité des races humaines*, 1898; A. v. Humboldt, *Kosmos*, I, 385; II, 194, 224, 235; *Leben Darwins*, II, 335; Ranke, *Der Mensch*, II, 261; Ratzel, *Völkerkunde*, I, ² 454, el cual de nuevo con Blumenbach supone una raza única principal americana. En contra, Rausch, *Einheit*, 274; Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 311.

los tipos de los pueblos en estatura, color, cabellera, conformación del cráneo, esqueleto, etc., se han observado ciertos caracteres comunes en determinados grupos por medio de los cuales se agrupan en diversas *razas*. Este nombre indica ya el alcance del principio de división, pues ha sido escogido suponiendo que todas las razas forman una especie. Este supuesto encuentra una confirmación en el hecho de que todas las razas son cosmopolitas, y, á diferencia de todos los animales, aun de los más elevados, pueden aclimatarse en todas partes y ser fecundas por cruzamiento. La *fecundidad de los cruzamientos* es á veces mayor que las uniones de la misma raza. Mientras este carácter fundamental tenga algún valor, ha de reconocerse la unidad del linaje humano. Por tanto, de esto debe deducirse, que las diferencias de razas no son esenciales ni pueden perdurar absolutamente idénticas. También es muy difícil determinar los límites, pues las notas distintivas de toda raza se encuentran también en otras razas en forma aislada y excepcional. Todavía no se ha conseguido hallar una división general satisfactoria, aunque las diferencias de razas existen desde largo tiempo en todos los pueblos de la Historia y en los más antiguos habitantes de las cavernas y de las fosas [1].

Linneo dividió las razas según los países: 1. roja americana, 2. blanca europea, 3. amarilla asiática, 4. negra africana. Esta división respecto al color en roja, blanca amarilla y negra ha encontrado nueva aceptación en Francia (Quatrefages, Verneau, Maury y Lenormant), porque en torno de estos grupos primitivos pueden agruparse fácilmente los colores mixtos. Blumenbach, cuya división tuvo muchos partidarios, observa ante todas cosas que las innumerables variedades pasan por grados imperceptibles de una á otra; después intenta distinguir cinco variedades: 1. la caucásica, 2. la mongólica, 3. la etiópica, 4. la americana, 5. la malaya. Entre las divisiones modernas es digna

(1) *Zeitschrift für Ethnologie*, 1894, 221, 229; Penka, *Origines Ariacae*, 1883, 14; Much, *Die Heimat der Indogermanen*, 1902, 245.

de citarse la de Peschel en siete razas: 1. australiana y tasmania, 2. papia de Nueva Guinea é islas adyacentes, 3. pueblos mongólicos, es decir, del Continente-asiático, malayo-polinesios é indígenas de América, 4. dravidas ó habitantes de la India oriental de origen no-ario, 5. hotentotes, 6. negros, 7. pueblos mediterráneos (caucásicos).

Esta división tiene la ventaja de ofrecer una serie ascendente; pero deja reconocer cuán inseguros son los caracteres. Se acostumbra, por ejemplo, á designar como negros á los pueblos del centro de África, y á caracterizar el tipo negro por el cabello negro lanoso (rizado en espiral), pómulos salientes, labios abultados y color negro (moreno obscuro); pero las nuevas investigaciones han demostrado que este tipo está impreso solamente en pocas de las muchas tribus salvajes de la Costa de los Esclavos. Se atenúa cada vez más, aun en Madagascar, con sus dos tipos principales, hova y saquelava, donde se encuentran juntos negros y papúes, árabes, suahelis, malayos é indos, y forma con Málaca, una transición á los habitantes de Melanesia y otras islas. Lo mismo puede observarse en los mongoles. Los hiperbóreos son casi tan mongoloideos como los americanos y los malayos; pero tienen por lo común la piel más clara, y los ojos menos oblicuos; así es que tienen cierto parecido con la subraza japonesa de los mongoloideos, y aun con los grupos de la raza caucásica [1]. Las variedades están enlazadas por formas intermedias progresivas tan delicadas, que el conjunto de las diferencias corpóreas parece un anillo evolutivo cerrado sobre sí mismo. Esta es hoy la opinión de todos los antropólogos versados en la anatomía, que estudian sin prejuicios la especie humana [2].

Vemos especialmente que algunas particularidades, consideradas como semejanzas animales en ciertos pueblos

(1) Ratzel, *Völkerk.*, II, 23, 97, 722; III, 460, I, ² 415.
(2) Ranke, *Der Mensch*, II, 261; Bastian, *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spiel, weite ihrer Veränderlichkeit*, 1868; Rauch, *Die Einheit des Menschengeschlechtes*, 1873, 413; Güttler, *Cherbury*, 201; Lenormant. *L'hist.*, I, 134.

salvajes, ofrecen gran analogía con la organización del niño; lo cual ocurre muchas veces. Según esto, pueden dividirse las razas humanas en razas que están relativamente próximas á la forma infantil, y en las que están alejadas de ella. Las más cercanas son la mongoloidea, luego la malaya y la americana; después la europea, y generalmente las razas «mediterráneas;» por último, la negra y la australiana. Por otra parte, la configuración del cráneo de algunos pueblos negros se acerca más al tipo infantil que el cráneo de los europeos. Algunos niños europeos nacen con ojos mongólicos (1). Otro tanto sucede con la nariz, la cual, por lo común, es chata, como en los australianos. De diez niños, cuatro son así. Por lo regular, los caracteres propios de la raza no se manifiestan claramente hasta la edad de la pubertad. «En cierto sentido, una raza, y en otro otra, se acerca más á la perfección típica del hombre. Tales observaciones hablan claramente en pro de la unidad y homogeneidad de las formas humanas.»

Los polinesios, como los negros y los australianos, no forman una raza distinta en perfecta unidad, ni una mezcla de caracteres caucásicos, negroideos ó mongólicos (Quatrefages, Peschel), sino un grupo especial de hombres que, en conexión estrecha con la raza malaya, tiene piel morena clara (aceitunada) y pelo negro liso y á veces rizado (Ratzel). Mentegozza ha encontrado en la India indos de tipo ario (caucásicos), malayo y semítico, mongoles, hebreos, parsis, musulmanes (turanios) y tribus primitivas. Los mongoles no sólo proceden de mongoles invasores, sino también de turanios prehistóricos (2).

En el congreso antropológico de Ulm (1892) llegó Kollmann á este resultado: «Hace varios años expuse la opi-

(1) V. *Nat. u. Offenb.*, 1898, 673, en donde se quiere demostrar que las particularidades de las razas son como diversos estados de evolución individual.

(2) Ratzel, *Völkerk.*, I, [2] 310, 360. Sobre Kollmann, v. *Korrespondenzblatt f. Anthropol.*, 1892, 105; 1899, 359; *Jahrb. d. Naturw.*, 1901, 375; Ranke, *Das Mongolenauge als provisorische Bildung bei deutschen Kindern. Rede auf dem 19. antropolog. Kongress zu Wien*, 1889; v. *Nat. u. Offenb.*, 1889, 415; *Der Mensch*, II, 34, 313; Rauch, *Einheit*, 343.

nión de que, desde la patria primitiva del género humano, que nos es desconocida, han emigrado varias razas á cada uno de los continentes. En aquellos antiquísimos períodos de emigración empezó la adaptación al clima de los Continentes y la formación de los rasgos característicos de las razas europea, asiática y africana. Pero desde entonces, una vez impresos los caracteres, adquirieron las razas un estado de invariabilidad física, de tal suerte que pueden considerarse como tipos permanentes. Sólo así se explica que en todos los Continentes hallemos dolicocéfalos y braquicéfalos, rostros alargados y anchos, que, esto no obstante, llevan en sí estampados otros caracteres correspondientes *al continente en que viven.*»

Es probable que las diferencias de raza no se desarrollasen enteramente hasta después que los pueblos se hubieron fijado en sus residencias especiales (1), y que desde entonces permanecieran constantes, hasta que no tuvieron contacto con otros pueblos. Una vez consolidado el tipo merced á centenares y millares de años, pierden los individuos la fácil variabilidad, aunque cambien las condiciones de sus moradas y del clima. En la época diluviana debieron haber estado ya representadas todas las cinco razas humanas. «El hombre es un tipo permanente; desde el diluvio acá no ha cambiado.» Físicamente aparece ya perfecto en razas diferentes en el suelo europeo, con las propiedades características del hombre verdadero, que se han conservado hasta hoy; pero quizá no han concluído todavía los actos con respecto al «tipo permanente.» El africanista austriaco, Dr. Holub, presentó una Memoria al Congreso de naturalistas de Viena (1894) «sobre las influencias interiores y exteriores en los caracteres físicos y psíquicos del *Ba-N'htu* (Bantú), en la cual refuta fundadamente la opinión de que el hombre es un tipo permanente desde la época diluviana.

7. Cambios de color y del semblante por el clima

(1) Iehring, *Vorgeschichte der Indoeuropäer*, 1894.

y la manera de vivir.—La experiencia de tres siglos en América demuestra igualmente que los negros han sufrido un cambio lento en el color y en la expresión del rostro. Este cambio sería aún más importante si no se hubiesen importado constantemente nuevos esclavos de Africa. La variación es muy notable en los que se han mezclado con otras razas. En la raza caucásica va también el color del cabello desde el blanco más delicado hasta el negro más intenso, sin que se pueda dar una razón especial de ello. Los matices se observan también en los pueblos distintos de la misma raza. Compárense, por ejemplo, los alemanes, los ingleses, los griegos, los italianos, los armenios y los abisinios, todos pertenecientes á la raza caucásica, y se verá la gran variedad de matices. Pero estos pueblos pertenecen á la Historia. El clima y la manera de vivir deben haber contribuído mucho á las variaciones como ocurre en los animales y en las plantas.

La *facultad de adaptación* de los primeros inmigrantes en los Continentes debió haber sido extraordinaria, porque los hombres se hallaban entonces más próximos á su infancia, podían protegerse menos contra las influencias exteriores y no se hallaban endurecidos por prolongadas costumbres. Lo mismo sucede con sus lugares de residencia. También las condiciones propias del país y de la comarca debieron haber ejercido gran influencia, pues es evidente que en los primitivos períodos fué el clima bastante diferente y las razas se adaptaban poco á poco á sus residencias. La influencia recíproca del país y de los habitantes, la acción y la reacción, han engendrado, en efecto, merced al tiempo, lo que nosotros llamamos razas (1).

Verdad es que los indios, que no son población autóctona de América, han permanecido iguales en todo el Continente, pero esto sólo es aplicable en vigor á los grupos nómadas. Los negros en Africa ofrecen, por lo contrario, un cuadro muy vario. El aislamiento natural y artificial (re-

(1) *Nat. u. Offenb.*, 1885, 109, 129; Wiseman, *Zusammenhang*, 193; Schneider, *Naturvölker*, I, 12.

pugnancia á los casamientos de parientes) ha contribuído no poco á reforzar los caracteres de la raza. Así, pues, ha de concederse que la diferenciación tiene por base una disposición profunda. Los bosquimanos, los hotentotes y los pigmeos, que forman una población anterior á la negra, son amarillos.

En lo que más se muestra la evolución es en el *color*, el cual, aunque no es algo puramente exterior, tampoco tiene profunda raíz en el organismo. El color está determinado por el pigmento de carbono en las células de la red de Malpighi, y presupone, por consiguiente, mayor variación que la que se atribuye á la influencia ordinaria del sol. Estas mismas células se encuentran también en los hombres blancos, en los sitios colorados de la piel. Pero si el sol no puede operar rápidamente esta formación, á la larga podrá facilitarla. Así como la luz del sol influye en la coloración de las plantas y de los animales, también, en unión de otros factores climatológicos, la humedad del aire, la altitud de los lugares y el modo de vivir, puede producir alteraciones semejantes en la piel del hombre. Los anglo americanos y los negros en América son ejemplos de tales cambios paulatinos.

Fisiológicamente se explica este cambio por la respiración, la cual se hace más lenta con el calor, y, por este motivo, no transforma todo el carbono en ácido carbónico; mientras que en los climas fríos el pigmento carbonoso se consume con la respiración. Además, la acción de la luz en la superficie ayuda esencialmente á este proceso. Las partes cubiertas (planta del pie y palma de la mano) son menos obscuras, aun en los negros. Las mujeres árabes, que van tapadas, son tan blancas como las europeas. Los niños recién nacidos son más claros; al cabo de algunos días ó semanas llegan á ser perfectamente negros (1). Cuanto más se penetra al sur de Alejandría, más obscuros son los hombres de la misma raza (2); pero también los negros

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1896, 495.
(2) Eimer, *Entstehung*, I, 94; Ratzel, *Völkerk.*, I, 117; *Jahrb. d. Naturw.*,

y los árabes se tocan. El grado de influencia es sin duda diferente en la misma parte de la tierra y aun en la misma zona y en la misma raza, aunque en general en las comarcas cálidas tienen los más obscuros colores; con todo, frente á muchos factores secundarios y más accidentados, la luz y el clima aparecen como causa principal de las variaciones.

Otra sería la solución si hubiera que derivar, no las razas obscuras de una clara, sino las razas claras de una *raza primitiva obscura* (1). En pro de esto habla sin duda el hecho de que el hombre tiene su cuna en la zona tórrida y los primitivos pobladores pertenecen á las razas obscuras. Se dice que en los países mediterráneos habitó antes de los arios una raza obscura, de estatura pequeña ó mediana, de la cual serían restos los bascos, parientes de los berberiscos, y se añade que no apareció la raza blanca hasta que se hubo dulcificado el clima en la Europa septentrional y central y en las estepas de la Europa meridional y del Asia occidental. Esta raza blanca sería también prearia (2); hasta los primitivos habitantes de Elam (Persia) eran negros. Según Ratzel y otros, los hombres obscuros del Océano Pacífico y del Indico son los más antiguos, y los elementos malayos, más claros, son los más modernos. El Asia continental puede considerarse, por lo menos, como su punto de partida secundario, y á la vez el puente entre los negros indopacíficos y los africanos, ó bien el origen común de los mismos. Los negritos se extienden también por las islas Filipinas, Andamanas y Molucas. Restos semejantes se encuentran todavía más al Norte en las regiones de limitación entre China, Birmania y Siam. Los primeros habitantes de la India meridio-

1888, 438; Ranke, *Der Mensch*, II, 176; Moor, *Essai sur l'origine du peuple égypt. Amidas*, 1896, 78.

(1) Lippert, *Kulturgesch. der Menschheit in ihrem organischen Aufbau*, 1886; Schopenhauer, *Werke*, V, 171; Schwarz, *Sintflut und Völkerwanderungen*, 1894, 259. En contra, Quatrefages y Lenormant (*Hist.*, I, 261); Ranke, *Der Mensch*, II, 168.

(2) Ratzel, «*Sächsische Akad. d. Wissenschaften*», *phil.-histor. Klasse*, 1900, 23; *Völkerk.*, I, 119; *Rev. Bibl.*, 1901, 475.

nal, lo son todavía; pero, al igual que los arios, conservan la cultura indostánica. También los africanos pueden agruparse en una raza. El núcleo de la población es de carácter etiópico; en el Norte es de tipo más bien mixto que puramente negro. Por muy estables que sean los caracteres físicos, ninguna de las razas que viven hoy en Africa pertenece exclusivamente á este Continente. Pueblos con todos los caracteres del negro existen en el Continente y en las islas del Asia Meridional, en Australia y en Melanesia; los africanos septentrionales, incluídos comúnmente entre la raza caucásica, se encuentran en el Asia occidental y al sur de Europa. Los egipcios proceden probablemente de Asia, ora pasaran por Suez (Lepsius, Maspero y otros), ora por Bab el Mandeb (Ebers, Dümichen, Brugsch, Hommel), como seguramente los árabes y abisinios. También los negros inmigraron de Asia, pero se distinguen ya en los tiempos antiguos, ya en los modernos de los egipcios camitas, que tienen cabello liso y tez meridional. Entre tanto los negros, con sus cuatro matices de color moreno obscuro, forman «extraña mezcolanza de pueblos.» «Si ha de irse más adelante con la hipótesis de los primeros pobladores negros, ó si los negros de estirpe arábiga, que residen en la Arabia del sur, y los negros de Africa derivan de la misma estirpe, son cosas de las cuales no puedo afirmar nada. Las tribus obscuras de la India anterior se diferencian dermatológicamente de toda otra población [1].»

Mirada con el microscopio, pierde generalmente la coloración toda diferencia. Ante él, no hay rubio, ni azul ni negro; todo es pardo: el iris de los ojos, la piel del negro y la de la europea más delicada. «Todas las diferencias de color en el hombre son, por consiguiente, diferencias cuantitativas; ya esté situado más superficial ó más profundamente, ya se vea directamente ó por medio de alguna otra cosa, en el fondo es siempre el mismo. ¿Qué más natural sino

(1) Virchow, *Korrespondenzbl. f. Anthrop.*, 1892, 106; 1893, 115.

decir que estas diferencias cuantitativas dependen puramente de circunstancias externas? Pongamos al hombre en cierto ambiente; de rubio se convertirá en moreno. Esta idea no es quizá un invento de Darwin; hace siglos se afirma que el hombre depende del clima... pero si se pregunta cómo obra el clima, se llega á tales dificultades que todavía no se han superado.» Una de las condiciones más poderosas es, según Virchow, la transmisión por herencia. Las partes cubiertas son, por lo regular, las más obscuras, la cara la más clara (?). El color y la forma del cabello tienen un valor secundario; en esto no puede fundarse una clasificación. Precisamente los que discutieron el evolucionismo, especialmente con respecto al hombre, y fundaron la genealogía del género humano en la clasificación de las distintas tribus según la formación del cabello, aunque en otro sentido eran diligentes naturalistas, no habían hecho el menor estudio sobre el cabello. «Esta clase de estudios se hace, por lo regular, con la superficialidad de aficionados, aun por aquéllos que han deducido de ellos las conclusiones más importantes (1).»

Las demás diferencias en el *esqueleto* y en la *estructura del cráneo* son de menor importancia. La ocupación y la manera de vivir, y las anormalidades involuntarias ó voluntarias, pudieron haber contribuído antiguamente á la formación de cierto tipo, pero siempre variable. Como quiera que sea, tales variaciones en el mundo animal no impiden reunir las razas en una sola especie. Y esto con mayor derecho en el hombre cosmopolita, entre cuyas formas, todas fecundas en la unión, pueden introducirse otras formas intermedias, que sirven como formas de transición. Blumenbach indicó ya que las formas de transición son cada vez más numerosas. Alejandro de Humboldt observa que los muchos grados intermedios en el color de la piel y en la estructura del cráneo, son argumentos en pro de la

(1) Virchow según Ranke, *Der Mensh*, II, 168, 176; Ratzel, *Völkerk.*, II, 216.

unidad [1]. Los progresos de la Etnografía y de la Antropología permiten reconocer cada vez con más claridad el tránsito de las razas. La raza americana forma el paso de la caucásica á la mongólica, y la malaya, el de la caucásica á la negra [2]. Recientemente se han señalado hombres semejantes á los pigmeos como precursores de la gran raza [3]; pero también podrían ser una raza extinguida.

La diferencia entre el tipo más bajo y el más elevado puede, en efecto, ser mayor que la de aquél y el animal más elevado, pero los miembros intermedios equilibran la diferencia, precisamente como ocurre en las especies animales, y dejan intacto el tipo humano. El orangután tiene, en verdad, el color moreno como el malayo, y el gorila y el chimpancé lo tienen negro como los negros. Pero ni los malayos ni los negros poseen todos la misma intensidad de color, á pesar de que, para ellos como para los monos de su país, las mismas influencias climatológicas podían haber producido los mismos efectos. Es muy discutido por los técnicos si el orangután tiene, como el malayo, el cráneo redondo, y si el chimpancé, como el negro, lo tiene ovalado [4]; mas sea de ello lo que fuere, esto no bastaría para demostrar la descendencia.

Sobre esto llega Ranke á los siguientes resultados: 1.° Las fluctuaciones individuales, dentro de las proporciones del cuerpo de las razas europeas, abarcan toda la extensión de las oscilaciones observadas hasta ahora en las razas no europeas. 2.° Por consiguiente, nada sería más anticientífico que buscar solamente en las proporciones del cuerpo una división de las razas humanas, ó querer clasificar según esto al género humano en diferentes especies

(1) *Kosmos*, I, 379; Schaaffhausen, *Antrop. Stud.*, 165; Peschel, *Völkerk.*, 9. La craneología es incapaz de determinar las razas. (*Arch. f. Anthrop.*, 1895, 262); Ehrenreich, *Anthropolog. Studien ueber die Urbewohner Brasiliens*, 1897.)

(2) *Nat. u. Offenb.*, 1885, 495; Schneider, *Naturw.*, I, 16, 19, 22; Ranke, *l. c.*, II, 229.

(3) *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1894, 238.

(4) Schaaffhausen, *Anthrop. Stud.*, 634; *Korrespondenzblatt f. Anthrop.*, 1890, 123.

correspondientes quizás á las especies de los monos antropóideos. 3.° La diversidad en las proporciones del cuerpo observadas hasta ahora, tienen el carácter distintivo de las fluctuaciones individuales del desarrollo corporal, las cuales se explican con la historia de la evolución del cuerpo humano, y no son á propósito en modo alguno para clasificar las razas humanas, según su mayor ó menor semejanza, en razas más similares ó menos similares á los monos. Sabido es que lo que distingue á los salvajes más bajos (negros, cafres, hotentotes, australianos y tasmanios) de los representantes de las razas cultas blanca y amarilla, son ante todas cosas exageraciones de formas típicas humanas. Las formas cultas y las bárbaras están ya modificadas por varias influencias (1). Los bascos ofrecen las formas más elevadas. Ranke llega á dos formas primitivas: europeas asiáticas, africanos septentrionales y americanos, de un lado, y, de otro, los habitantes de una parte del Asia meridional, de Australia, con las islas del mar del Sur, y del centro y el sur de Africa. Las dos tienen su cuna en Asia.

8. Distinción entre razas superiores é inferiores.— La distinción entre *razas superiores* y razas *inferiores* no está justificada *anatómicamente*. No tenemos derecho alguno para considerar la raza caucásica como el tipo más elevado, pues otras razas, en sus condiciones, son igualmente perfectas, por no decir adaptadas. El negro resiste el calor y la fatiga con más facilidad que el caucásico y el americano; el malayo resiste la influencia del clima mejor que el europeo; pero todos pueden aclimatarse y fecundarse en el cruzamiento. Aun el difícil problema de la acli-

(1) Ranke, *Der Mensch*, II, 213, 261; *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 362. Un negro ha tomado á su cargo la defensa de los negros: Firmin, *De l'egalité des races humaines*: *Anthropologie positive*, 1885. Delitzsch, *Gen.*, 199, hace una comparación esencial de los fenómenos fisiológicos y patológicos iguales. La igual estructura anatómica, la igualdad de las facultades intelectuales y los rasgos fundamentales, los límites iguales de la duración de la vida, las mismas enfermedades, la igual temperatura normal del cuerpo y el mismo número medio de pulsaciones, la misma figura de los espermazoos, la igual duración del embarazo, la igual periodicidad catamenial y las mezclas fecundas sin límites entre todas las razas.

matación de los europeos en la India tropical puede considerarse ya como resuelto.

En cuanto á lo *intelectual*, el caso parece diferente. Se reconoce, en efecto, que las razas más bajas son humanas, y aun el hombre diluvial prehistórico. Es incontestable que «éste se hallaba en todas partes en un grado muy bajo de cultura, que no conoció la construcción de utensilios, instrumentos y armas de metal, ni la cría de animales domésticos, ni el cultivo de las plantas; pero en cuanto á lo físico no se diferenciaba del hombre actual, y se distinguía ya por cierto talento artístico que le daba facilidades para imitar gráficamente á animales, plantas y hombres [1].» Muy común es la opinión (Gobineau, Chamberlain y otros) de que algunas razas son, han sido y serán muy inferiores. Homero y Aristóteles, como los germanos, creían que Júpiter había quitado á los esclavos una parte de su vigor intelectivo. Darwin, al contemplar á los habitantes de la Tierra de Fuego, creyó que apenas se trataba de hombres; otros refieren algo semejante de los australianos y de los polinesios. Respecto á los negros, hace tiempo que es casi axiomática esta opinión. La inferioridad intelectual de ellos se ha considerado como cualidad específica, que se observa con especialidad en aquellas tribus que mejor representan el tipo característico de la raza. En la conformación del cráneo se quiere hallar también una aproximación al tipo mono.

La diferencia física queda aumentada merced á la intelectual. El trabajo intelectual contribuye á la mayor perfección del órgano, porque es el espíritu quien se fabrica su cuerpo. Pero en ninguna parte faltan las propiedades características. La diferencia intelectual entre el negro y el mono es indudablemente específica, y está caracterizada por el lenguaje y la razón; mientras que la diferencia entre el negro y las demás razas es sólo gradual. Se ha exagerado mucho la inferioridad intelectual de éste y de otros pueblos

(1) Zittel, *Paläozoologie*, IV, 1893, 720.

salvajes. Darwin mismo tuvo que modificar enteramente su opinión con respecto á los naturales de la Tierra de Fuego. Los incesantes estudios de los misioneros han obtenido ya notables resultados, que demuestran la gran capacidad de educación de aquellos hombres. Los indios revelan con frecuencia una inteligencia y una perspicacia poco comunes. Los jesuítas han sabido fundar en el Paraguay, en el Colorado y en otras partes nacionalidades enteramente nuevas y capaces de vida floreciente [1]. De los alumnos indios se refiere que muchos de ellos poseen relevante ingenio y que llegan á la cultura de los blancos. Los niños indios educados en Europa aprenden con facilidad toda suerte de conocimientos. Sucede no raras veces que éstos vuelven á caer en su estado antiguo por el trato con sus compañeros de raza; pero esto es sólo una confirmación de que la costumbre es una segunda naturaleza. Si se reflexiona en el mucho tiempo que necesitaron los antiguos pueblos civilizados para llegar á su grado de cultura, no se exigirá lo imposible en pocos siglos á las razas más bajas. En cierto sentido, todos los pueblos fueron antes «salvajes,» como lo demuestra, por ejemplo, la difusión universal de la antropofagía. Las razas de color (china, egipcia) elevaron la cultura á su primer florecimiento, que, en lo esencial, fué transmitido como un don á los pueblos del Norte, de piel blanca, ojos azules y blonda cabellera. Los arios, antes de la emigración, eran un pueblo pastoril, no tenían ciudades ni metales ni instituciones jurídicas elevadas.

9. Los pueblos salvajes degenerados.—Fuera de esto, ni siquiera es verosímil que los negros se encuentren todavía en el estado de infancia. De los americanos es esto incontestable; lo mismo puede decirse de los australia-

(1) Schaaffhausen, *Anthropol. Stud.*, 229, 366; *Allg. Zeit.*, 1887, N. 222-223; Beil. sobre Chavanne, *Reisen und Forschungen in alten und neuen Kongostaat*, 1887; *Kath. Miss.*, 1888, 176; 1894, 73; 1895, 167; *Leben Darwins*, I, 223; Ratzel, *Völkerk.*, II, 35, 670, 691; Peschel, *Völkerk.*, 351; Stoll, *Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala*, 1889 (Suplem. al vol. I de la *Internat. Archiv. f. Ethnogr.*); Wohlmann, *Korrespondenzblatt. f. Anthrop.*, 1891, 35; Pfotenhauer, *Die Missionen der Jesuiten in Paraguay*, 1823 (contra las misiones católicas).

nos: viven en condiciones muy desfavorables, y producen el efecto de ruinas de un estado mejor. Este mejor estado se encuentra, en parte, en el país mismo, notablemente en la Australia septentrional, donde encontramos reminiscencias de la cultura melanésica, y, en parte, podría haber existido ya en tiempos remotos. «Nada demuestra esto mejor que la religión, que resuena en todo individuo como eco perdido de tiempos más antiguos y fecundos.» La impresión general es la de una decadencia de grados más elevados, y la de la degeneración. Existió una época de mayor cultura; el estado actual no es un estado desarrollado á medias ó estacionario. Los pueblos oceánicos, á pesar de su degradación moral, muestran poseer un ingenio no pequeño. «En presencia de las obras de arte de Nueva Zelanda ó del noroeste de América; ante las instituciones políticas del Africa meridional y las mitologías polinésicas, puede á lo más discutirse respecto al número relativo de las aptitudes propias de aquellos pueblos, pero no respecto á la diferencia cualitativa de ellos.»

Esto ocurre aun en los esquimales [1], cuyo lenguaje especialmente, como el de los naturales de la Tierra de Fuego y el de los hotentotes, aparece profundamente desarrollado. Se cree que el idioma de los yaganes de la Argentina, el más rudimentario de todos, según Darwin, posee unas 32.430 palabras. La raza no tiene, pues, nada que ver con la posesión de la cultura. Los pueblos salvajes están en cuanto á cultura más bajos que nosotros, pero respecto á la naturaleza son nuestros iguales. La etnología actual admite este retroceso, por lo menos para algunos pueblos (botocudos, libios, canarios), y habla mucho de los «efectos de la degradación [2].»

La sobriedad de los negros, como su indolencia y su torpeza, son, en parte, fabulosas y, en parte, exageradas. El

(1) Ratzel, *Völkerkunde*, I, ² 142, 177, 352, 540; *Allg. Zeit.*, 1889, *Beil.*, N. 46, 48; *Rev. des deux mondes*, I, 1888, 416; Giesswein, *Sprachw.*, 184; Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 519.

(2) Rocholl, *l. c.*, 128, 269.

negro es perezoso porque no necesita trabajar, pues además de procurarse sin fatiga la comida, compra sus mujeres, que trabajan por él. Para instaurar paulatinamente en ellos otro concepto de la vida, habría que empezar por los niños. Fuera de esto, aun los pigmeos (acas y otros) son dóciles, y entre los negros se cuentan también rasgos muy hermosos [1]. El cariño filial está muy desarrollado entre ellos; así, estos pueblos, que se consideran como los más bajos, tienen á veces una vida de familia tan unida por la autoridad paterna y el amor filial; por ejemplo, en los djus, que ha causado la admiración de un observador tan crítico como Sceweinfurth. Son gentes ingenuas, de cultura, en parte, más antigua, de miembros bien proporcionados, fuertes y sanos. Verdad es que, fuera de Egipto, no tenemos pruebas de que haya existido en Africa una cultura superior; pero como los habitantes de este Continente debieron haber inmigrado de Asia en tiempos remotos, es probable que éstos, como los polinesios, vivieran un día en grado más elevado de cultura.

10. Restos de cultura antigua.—Aun los escasos restos de una especie de civilización encontrados entre las tribus salvajes, demuestran una *propiedad intelectual primitiva común* á toda la especie humana. *Usos, costumbres* y *supersticiones* se hallan tan conformes en sus rasgos fundamentales en los pueblos más diversos y de diferente lenguaje, que únicamente pueden explicarse por su procedencia de un origen único, y por un común y, por tanto, necesario error [2]. Para ciertas cosas mitológicas sería todavía admisible la hipótesis de que á iguales formas de la imaginación humana, corresponden iguales mitos; pero no es posible que los diversos usos de la vida familiar, como la circuncisión, los sacrificios, los funerales y otros, ha-

(1) Quatrefages, *Les Pygmees*, 238; Ranke, *Der Mensch*, I, 114; *Allg. Zeit.*, 1902, *Beil.*, N. 52, 53, *Kathol. Mission.*, 1888, 21, 172; Schynse, *Zwei Jahre am Kongo*, 1889, 64, 71; Ratzel, *Völkerk.*, I, ² 710; Kollmann, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1894, 139, 238.

(2) A. v. Humboldt, *Kosmos*, I, 381; *Ansichten der Natur*, 138; Häppel, *Die Anlage des Menschen*, 1, 78; Ratzel, *l. c.*, III 658.

yan nacido espontáneamente, y que no sólo el pensamiento, sino también la expresión de los mitos y de las leyendas populares más desarrolladas, sean los mismos en tan diversos lugares [1].

Entre los tártaros, los naturales de Kamtchatka y los indios sioux, existe la superstición de que el fuego no debe tocarse con un cuchillo, que del fuego no debe sacarse con un cuchillo un carbón encendido. Esta rara coincidencia puede explicarse por la máxima pitagórica de que el fuego no ha de revolverse con una espada [2]; pero aun así la coincidencia es todavía más rara. Mas si quiere explicarse este escrúpulo de usar el hierro por la novedad profana del hierro mismo, el cual debe mantenerse alejado de las cosas religiosas [3], entonces su vasta difusión da idea de un origen común. La costumbre semiloca de la *incubación* (sobreparto del hombre) en los pueblos más diversos de la antigüedad y de la época actual, puede explicarse por la quietud y el silencio que necesita el niño en la época del parto. En efecto, entre los melanesios, ninguno de los dos padres come carne ni pescado, y el hombre en el espacio de cuatro semanas no ejecuta trabajos pesados, porque, de lo contrario, enfermaría el niño. Por otra parte, la incubación tiene relación con el hijo común, ó tiene por objeto acopiar nuevas fuerzas para los cuidados progresivos [4]. Como quiera que sea, en estos usos se oculta una buena parte de una vida de familia en otro tiempo más dichosa.

No queremos insistir en el uso del fuego, el cual no es probable que haya sido inventado aisladamente por los

(1) Ratzel, *Völkerk.*, I, ² 56; Winkler, *Die Weltanschauung des alten Orients* «*Preuss. Jahrb.*», II, 1901, 224; *Himmels-und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mytologie aller Völker*, 1901, 3 (*Der alte Orient*, III, 2, 3); Charency, *Le Folk-lore dans les Deux Mondes*, 1894; Marillier, *Revue de l' hist. des rell.*, 1895, 116, 369.

(2) Müller, *Essays*, II, 271; Peschel, *Völkerk.*, 227; Goblet d'Alviella, *Histoire religieuse du feu*, 1887.

(3) Reville, *Revue de l' hist. des rell.*, I, 1887, 217; Marillier, *Sur le caractère religieux du Tabou Mélanésien:* «*Biblioth. de l' éc. des Hautes Etud.*», VII, 1896, 61.

(4) Ratzel, *l. c.*, II, 273.

pueblos; pero la antropofagia, la afición que en todas partes se observa á las bebidas embriagadoras, los mismos gustos y actividades, las mismas inclinaciones y conceptos, iguales leyendas y fábulas, todo demuestra un estrecho lazo de unión entre todos los pueblos. Lo que en los pueblos arios es aún prehistórico en el lenguaje, se halla en abundancia todavía, como real é histórico, en las tribus turanias. Entre los finlandeses y los lapones, entre los zulús y los maorís, entre los khondos y los karenos, encontramos admirables semejanzas con las tradiciones arias. En todo el mundo se observan las mismas antigüedades prehistóricas, objetos de piedra y de bronce, armas, instrumentos y adornos, túmulos y templos. El antiguo y el nuevo mundo, lo pasado y lo presente son testimonio del origen común de la cultura humana y del género humano (1).

Cicerón, guiado por la razón natural, dedujo, de los argumentos que le ofrecían las cualidades comunes y las ideas y hábitos de los hombres, la exacta consecuencia de la unidad del género humano. Opina que, de otro modo, sería imposible dar *una* definición *única* de todo el género. Lo único común á todos es la razón, por la cual nos elevamos sobre todos los animales. En instrucción son diferentes todos los hombres; en la facultad de aprender son todos iguales. Todos tienen los mismos sentimientos, los mismos afectos. El intérprete del espíritu, el lenguaje, es diferente en las palabras, pero acorde en las ideas. No hay hombre, cualquiera que sea el pueblo á que pertenezca, que, siguiendo á la naturaleza, no pueda llegar á la virtud. Los conceptos fundamentales de lo bueno son iguales en todas partes; los del vicio no lo son menos (2).

Nuestro horizonte es hoy mucho más extenso, pero en

(1) Gloatz, *Spekul. Theol. u. Rel.*, II, 515, 774; Worsaae, *Stein-und Bronzezeit in der alten und neuen Welt*, 1882; M. Müller, *Essays*, II, 250; Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 1; *Revue d. Deux Mondes*, 1, 1884; Ranke, *Der Menschen*, II, 457.

(2) Cicerón, *De legg.*, I, 10, 11; Ratzel, *Völkerk.*, I, 46; A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 171.

lo esencial no podemos llegar á otro resultado. Todas las razas humanas son religiosas; todas ellas están dotadas de razón, de lenguaje, de libre albedrío, y son perfectibles moral, industrial y socialmente. Todas tienen ciertas dotes fundamentales comunes en la idea del bien y del mal, en el querer y en el conocer, en la fe y en la superstición. Nada de esto se encuentra en el bruto; pero en el hombre, siempre. Por tanto, todas las razas forman una sola especie, esencialmente distinta del reino animal.

Más de una vez hemos hecho notar la conformidad en los puntos fundamentales de la *religión*. «Huellas indostánicas se descubren en la religión de los malayos y llegan quizás hasta los melanesios y los polinesios. Hay afinidades tan convincentes, especialmente en la leyenda cósmica, por ejemplo, entre los bosquimanos y los australianos ó entre los polinesios y los norteamericanos, que no pueden explicarse sino atribuyéndolas á la tradición.» Otro tanto sucede en la vida *política*. «No parece sino que alguna corriente marina ha llevado los mensajeros de abstractas conquistas hasta las islas que dormían en el Océano Pacífico, y quizás hasta las costas del Continente americano.» El centro más antiguo de cultura de los pueblos uralo-altaicos y mongólico-malayos, como el mencionado antes de los pueblos arios, nos conduce á un centro único en el Asia central (Pamir). La unidad de estos centros está fuera de duda. «Toda América, con la Polinesia y también un día con el norte de Asia, tiene comunes todos los caracteres de los países de la edad de la piedra, los cuales muestran mejor ora el tipo polinésico, ora el asiático septentrional.» América es solamente la parte oriental de esta gran región de la tierra [1]. El fondo común de cultura de la edad de la piedra, y la auténtica afinidad de la mayor parte con la raza mongolóidea, une á los habitantes del Océano Pacífico con los americanos.

(1) Ratzel, *Völkerk.*, I, 136, 455; *Anthropogeographie*, II, 1891, 775; Ranke, *Der Mensch*, I, 135; Lenormant, *L'hist.*, I, 250; Rocholl, *Philos. d. Geschichte*, II, 471.

Aunque respecto á la procedencia de los hombres americanos de la edad de la piedra tenemos que confesar nuestra ignorancia, porque los primeros principios de la cultura en Europa y en América son iguales, y podemos seguir las huellas del hombre también en América hasta una época en la cual convivió con especies animales gigantescas y extinguidas, sin duda de otra naturaleza y condición que las de Europa, no por eso necesitamos suponerlos autóctonos. Por lo menos, tenemos derecho á sacar una conclusión analógica, puesto que respecto á la estructura de sus huesos, son absolutamente iguales á los hombres de nuestras comarcas. «Este hecho incontestable es de importancia tan grande, que los mamíferos americanos se diferencian extraordinariamente de los del antiguo mundo. En cambio, en las obras del hombre se muestra la misma semejanza: armas, instrumentos y vasijas ofrecen iguales formas, las mismas variedades, idénticos procedimientos en la construcción y en el adorno. En todas partes encontramos los mismos instintos sociales, por doquiera las mismas necesidades excitan á los mismos esfuerzos para satisfacerlas. La identidad del espíritu del hombre en todos los países y bajo todos los climas, aparece tan sorprendente como la del esqueleto.»

11. Patria originaria en Asia.—La *Geografía* y la *Etnografía* modernas hacen probabilísima la hipótesis de que la población de Europa ha provenido del Asia occidental, y la población de Australia, Polinesia y América, del Archipiélago Malayo y Asia oriental. Las relaciones entre el Asia central y la Melanesia permiten suponer también aquí una patria común. La semejanza de los papúes con los negros es un enigma no resuelto aún; pero puesto que los habitantes de la quinta parte del mundo son muy afines á las tribus mongólicas y además muestran alguna afinidad también con los caucásicos, se impone la sospecha de un origen común. Africa, en su mayor parte, está incluída en los límites de la difusión del hierro, del buey y del cerdo de la India y de la gallina domésti-

ca. La industria sudasiática del hierro y la cría inda de ganado vacuno son puntos culminantes de la etnografía africana. Desde largo tiempo es sabido que el Africa septentrional estuvo colonizada por semitas. La cultura egipcia procede del Asia [1]. La misma manera de medir el tiempo por lunaciones, como en Indochina, India y Arabia, demuestra la correlación.

La población de los continentes salió de un continente. Todas las islas oceánicas, con pocas excepciones, se encontraban deshabitadas, pero mostraban huellas indudables de anteriores habitantes. Poco á poco fueron pobladas hacia el Oeste por habitantes de las costas malayas. Los polinesios, como pueblos navegantes, avanzaron hacia el oriente. Desde Hawai y desde la isla de la Pascua no dista mucho América. La ruta de América desde el Norte y el Este todavía puede seguirse históricamente. Aun la geografía de las plantas y de los animales, la cual sabe atribuir á cada uno de ellos su propia patria, ofrece pruebas de esta difusión del hombre [2]. Los etnógrafos coinciden en esto con los darwinistas (Darwin, Huxley, Häckel, Hellwald, Caspari y otros), si bien se separan en la determinación más detallada del asunto.

En general están de acuerdo, aunque se trate de fijar el centro de propagación en Asia ó cerca de ella (lemurianos). La proposición que considera el Asia como cuna del género humano, es todavía hoy algo más que una «frase» [3]. Verdad es que los sabios vacilan entre Asia y Eu-

(1) Hommel, Schweinfurth, Flinders-Petrie, Amelineau, de Morgan y otros. V. *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1899, 269; *Jahrb. d. Naturw.*, 1899, 259; Ranke, *l. c.*, I, 166.

(2) Peschel, *Ueber die Wanderungen der frühesten Menschenstämme*, «*Ausland.*», 1869, 1105; 1871, 1171; Ratzel, *l. c.*, I, 160; Nadaillac, *Les premiers américains*, «*Science cath.*», 1890, 15 déc.; Rauch, *Einheit*, 266, 337; Hehn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirthschaft des Menschen*, 1896. El primer animal doméstico fué el buey (animal de los sacrificios); á éste siguieron la cabra y la oveja. El primer animal de transporte fué el asno, más tarde siguieron el camello y el caballo. Todos estos animales vinieron de un centro de cultura *único* que tuvo su asiento principal en Mesopotamia. Keller, *Die Abstammung der ältesten Haustiere*, 1892.

(3) Para los indoeuropeos se consideran como primitiva patria: Bactria-

ropa con respecto á la familia indoeuropea, y aun consideran como un prejuicio la hipótesis de la primitiva patria de Asia; pero las razones filológicas y antropológicas son tan inseguras y contradictorias, que no han podido quebrantar la antigua y universal tradición de la emigración del oriente. Aunque los antropólogos dicen que un pueblo cambia con más facilidad su lenguaje que su tipo, sus razones anatómicas son inseguras y dudosas. No es totalmente exacto decir que esta tradición nació más tarde bajo influencias asiáticas; porque si bien algunas tribus europeas se han creído autóctonas, no obstante esto, respecto al grupo entero, la historia griega y romana muestra lo contrario. A lo más puede considerarse el problema como no resuelto científicamente ó como irresoluble (Kollmann, Virchow, Zittel).

Pero esta tradición tiene valor para toda la especie humana. No podría sostenerse frente á las investigaciones prehistóricas, aunque pudiera demostrarse la existencia del hombre en la época terciaria, ya que también entonces sería verosímil una emigración. Pero precisamente se buscan en vano las pruebas prehistóricas de la aparición del hombre en épocas prehistóricas. Humboldt decía: «La Historia, en cuanto está fundada en testimonios humanos,

na, ó con más exactitud, las comarcas entre Hindu-Khuch, el río Oxus, Belurthag y el mar Caspio (Pictet, A. Schleicher, Misteli, M. Müller, W. Sonne, van den Gheyn, Lenormant, Jehring); Europa (Lytton Bulwer, R. G. Batham, Th. Benfey); Alemania (L. Geiger); Ural hasta el Océano Atlántico (Cuno). Modernamente están en favor de Asia: Fick, Höfer, C. Pauli, Hans von Wolzogen, V. Hehn, J. Schmidt, Kiepert, Hommel, Ranke; por Europa (especialmente el bajo y medio Danubio): Fr. Müller, Fr. Spiegel, Theod. Pösche, Penka, Taylor, Tomaschek, Virchow, Kossinna, Much (Mar Báltico). Véase Schrader, *Sprachvergleichung*, [2] 1890, 117. El mismo cree más probable la hipótesis europea (443). Kuhn, *Münchener anthropol. Gesellschaft*, 18, Mayo 1894, v. *Allgem. Zeit.*, 1894, cuad. n. 116: «Como primera patria de los arios, la región limítrofe entre Europa y Asia continúa siendo todavía la más probable.» También Virchow, *Korrespondenzbl. f. Antrop.*, 1891, 78, contra E. Krause. Sobre la literatura, véase Joh. Schmidt, *Ueber die Urheimat der Indogermanen*, 1890; *Abhandl. der königl. Preuss. Akad.*; Reinach, *L'origine des Aryers*, 1882; Wachsmut, *Einl. in das Studium der alten Geschichte*, 1895, 317; Kollmann, *Die Menschenrassen Europas und die Frage nach der Herkunft der Arier*: *Korrespondenzbl. f. Anthrop.*, 1892, 102.

nada sabe de un pueblo primitivo, de la primera sede de la civilización, de una ciencia original natural ó física, cuyo esplendor se haya obscurecido en la barbarie de los siglos posteriores... En la más remota antigüedad, en el primer alborear del verdadero saber histórico, advertimos muchos puntos luminosos, centros de cultura contemporáneos que se irradiaban mutuamente.» El estudio de los restos fósiles tampoco aclara este obscuro problema. «El historiador empieza sus estudios con la elevada civilización de Asiria y de Egipto y sólo puede conjeturar los grados por los cuales ha ascendido; el paleontólogo encuentra los restos del hombre en las capas diluviales, pero éste también sólo puede hacer suposiciones respecto al modo como el hombre se ha elevado á la cultura fundándose en los utensilios encontrados hasta el día. Pero si la Paleontología ha demostrado que el hombre es más antiguo de lo que presume el historiador, nadie ha contribuído en algo á la solución del problema de su origen [1].» La Paleontología no puede emitir juicio alguno sobre la raza primitiva; le faltan también los adamitas.

No obstante esto, en unión con la Arqueología, ha tratado la Paleontología de acercarse al foco de la especie humana, y se ha convencido de que gran parte de los pueblos nómadas que en el período neolítico habitaban en el centro y el norte de Europa, eran arios. En los túmulos de la edad de la piedra se encontraron formas de cráneos que mostraban la mayor semejanza con las formas de los cráneos de los germanos y de los esclavos de la época de las emigraciones de los pueblos. Lo mismo que de la lingüística, se quieren sacar de la más antigua civilización argumentos en favor de la afinidad indoeuropea. La ganadería, la agricultura, las armas, los alimentos, los vestidos, la falta de metales en la época neolítica eran exactamente iguales á los de los indoeuropeos en Europa; de esta suerte se ha comprobado la antiquísima residencia de

(1) A. v. Humboldt, *Kosmos*, II, 143; Ranke, *Der Mensch*, II, 393, 577.

los indoeuropeos en Europa. La semejanza con los utensilios de la edad de la piedra de los palafitos, es tan grande como en la ganadería y en la agricultura. El tránsito de la edad de la piedra á la del bronce fué operado por la inmigración de tribus civilizadas. Pero la cultura, en su conjunto al menos, no procede directamente del sur, sino que debe buscarse en Asia, desde donde penetró en Europa por la vía terrestre-septentrional. Esta dirección es la misma que, según la opinión común, siguió la inmigración de los germanos desde Asia. El hierro, en cambio, no se encuentra en los sepulcros neolíticos [1].

Empero modernamente se impugna esto citando á Bosnia. Aquí, donde se encuentran coexistentes todos los períodos de cultura, desde los más antiguos hasta los más modernos, puede demostrarse positivamente que las condiciones generales de la vida no han estado en manera alguna sometidas á una transformación total; pues desde las primeras colonias lacustres hasta la dominación de los romanos, las bases fundamentales de la vida fueron siempre las mismas [2].

De todo lo dicho se infiere que aun en la época prehistórica existieron rasgos fundamentales comunes que indican *una* patria *única*. De ella no tenemos noticia hasta más tarde. Estas noticias señalan el Asia, y toda analogía nos persuade de que ésta debió ser desde el principio el centro de las emigraciones de los pueblos. En todas partes observamos correlaciones en el desarrollo de la cultura, las cuales hacen cada vez menos aceptable el concepto de un origen propiamente local y autóctono de la progresiva civilización europea [3]. Quatrefages, Taylor y otros suponen como primitivos habitantes los finlandeses, y Pruner-Bey

(1) Ranke, *l. c.*, II, 533, según Schrader, Müller, Virchow y otros. *El hombre fósil y las razas humanas: Korrespondenzbl. f. Anthropol.*, 1896, 154. V. *Nat. u. Offenb.*, 1898, 368; Bertrand, *Archéologie celtique et gauloise*, 1876; Moigno, *Les splendeurs*, III, 1, 75.

(2) *Jahrb. d. Naturw.*, 1897, 488; Much, *Die Heimat der Indogermanen*, 1902.

(3) Meyer, *Gesch.*, II, 33; Virchow, *Korrespondezbl. f. Anthrop.*, 1891, 74. Al contrario, Kossinna, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1902, 161.

los estonios. Sea como fuere, el pueblo primitivo de Europa debe haber pertenecido á una raza noaria, quizás á la turania ó mongólica. Taylor, por lo contrario, cree que argumentos lingüísticos y etnográficos, la fauna y la flora y las condiciones físicas, en una palabra, todo en suma, excluye las regiones del Asia central y nos conduce á una región del norte de Europa. El tipo ario se aproxima al escandinavo ó indoeuropeo, en tanto que en el Asia central no se encuentra ningún pueblo de este tipo: los arios son parientes cercanos de los tchudas, rama de la familia finlandesa; en las provincias ruso-bálticas se encuentra una rama afín; hasta el lenguaje tiene semejanza, pues, las 18 raíces sánscritas de tres letras, que empiezan con *k*, se encuentran en el finlandés casi con la misma significación.

A pesar de esta gran seguridad, la «cuestión finlandesa» se considera hoy como descontada. «Virchow ha abandonado la hipótesis finlandesa, porque no está en armonía con los resultados de la investigación (1).» Por lo contrario, según él, la opinión que considera á los descendientes de los iberos y de los ligurios como restos probables de una población europea prearia, le parece un hecho científico bien fundamentado. Es dudoso que estos dos pueblos sean afines, pero ambos son pueblos primitivos de Europa. Pudieron estar unidos étnicamente con una parte de los primitivos pobladores del norte de Africa, y quizás emigrasen á Europa por Gibraltar. Contra la hipótesis de una primitiva población finlandesa, se revuelve también la Arqueología, «pues los finlandeses, antes de su contacto con pueblos indo-germánicos, según las investigaciones de Alqvist, conocieron exclusivamente el ganado vacuno, así como el caballo y el perro;» de las plantas cultivadas, sólo la cebada, y de las raíces los rábanos.

«El norte de Europa estaba cubierto en su mayor parte de espesa capa de hielo, cuando empezó la era prehistórica para nuestro Continente con la inmigración del primer

(1) Ranke. *Der Mensch*, II, 557; Meyer, *l. c.*, II, 34, 488.

hombre. Durante cinco ó seis milenarios, en los que se sucedieron en la Europa septentrional la edad de la piedra, la prehistórica de los metales y los tiempos históricos, el clima del antiguo mundo fué caldeándose lentamente, hasta que, al parecer, alcanzó el mayor grado de calor al final del primer milenario después de Cristo... Si prescindimos de los antiguos imperios, patria de la civilización en Mesopotamia, Persia é India, probablemente los más antiguos, encontramos que en las partes occidentales del antiguo mundo fué Egipto el primero que llegó á la cumbre de la civilizacion; del Egipto pasó la civilización y el arte al norte, á Grecia. La fuerza física é intelectual de los pueblos retrocedió cada vez más hacia el septentrión [1].»

Ranke resume sus conclusiones sacadas de las más diversas fuentes en relación con la lingüística, en la forma siguiente: «Desde Africa ó desde las altiplanicies del Asia anterior, y desde el Cáucaso, se extendió un día por los países montañosos del sur de Europa una población prearia del mismo tipo que posee en los georgianos los hombres más hermosos del mundo, y acaso también en los ligurios, y señaladamente en los bascos, sus últimos vástagos. De la inmigración aria, primero los celtas, después los germanos, por último, los eslavos, todos probablemente al norte del Cáucaso y parte por las estepas siberianas, los celtas al sur, los germanos y los eslavos al norte, penetraron en aquellos lugares en que la historia los encuentra ya al principio. Las tribus arias del sur que poblaron á Grecia é Italia, parece, por lo contrario, que llegaron á Europa directamente del Asia anterior. Según los resultados de las investigaciones de Virchow, es seguro que el Cáucaso nunca ha sido, como se creyó durante mucho tiempo, la cuna de los pueblos, ni siquiera la ruta de los pueblos para la emigración de los arios á Europa. Las tribus arias ya se habían dividido en el interior del Asia; parte de ellas emigraron al norte, parte al sur;

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1897, 503, de Lepsius, *Kultur und Eiszeit.*

otras avanzaron en general hacia el occidente, hasta las costas del Mediterráneo, para establecerse en Grecia y en la Italia meridional. Estas emigraciones ocurrieron probablemente cuando los respectivos pueblos se encontraban todavía en la edad de la piedra ó del cobre; por lo menos encontramos á Grecia en la época de la piedra, dos mil años antes de Jesucristo, cuando las relaciones comerciales entre dicho país y el Asia meridional eran muy animadas. La causa principal de tales emigraciones de pueblos debió ser, según Penck, el cambio del clima por causa del período glacial (1).»

Las hipótesis modernas que afirman que la patria de los arios fué el alto septentrión (Penka: Escandinavia) y la primitiva patria del hombre el norte de Europa, son más bien conjeturas que teorías científicas; pues las relaciones más íntimas con las lenguas europeas, los nombres de las plantas y de los animales, la dirección de las emigraciones de los pueblos del Norte (2), nos demuestran solamente que existe aquí un parentesco. En aquel tiempo, Escandinavia era un país deshabitado. Según esto, tampoco es probable que los ugro-finlandeses, cuyo idioma ofrece mucha analogía con el ario, fueran los primeros en ponerse en contacto con los arios dolicocéfalos rubios. El miserable estado de los pueblos australes (los de la Tierra de Fuego, hotentotes, australianos) no es prueba de su más antigua emigración del Norte, pues tampoco los esquimales están más adelantados. La *monogamia* aria, efecto de la selección, á causa de la inclemencia del clima septentrional (3), hubiera debido desaparecer de nuevo en el Sur.

---

(1) Ranke, *Der Mensch*, II, 658. Sobre Taylor v. *The Academy*, 1887, 187; *La Controv.*, I, 1888, 155.

(2) Penka, *Origines Ariacae*, 1883; *Globus*, 1891, N. 4, 5; Rendall, *The cradle of the Aryans*, 1889. También Quatrefages (*Hist. génér. des races humaines*, 1887) con Saporta á causa de la paleontología de las plantas (Spitzberg ó Asia septentrional). Mac, *Heimat d. Indogerm.*, 34; Kossinna, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1902, 212.

(3) Ammon, *Die Monogamie als Beweis der nordeuropäischen Heimat der Arier*, «*Allgem. Zeit.*», 1889, cuad. n. 224.

12. Propagación de los animales.—Las huellas del hombre prehistórico, como las de los animales y plantas de Europa, señalan, en general, el nordeste. Con todo, no debe confundirse la *difusión del hombre* con la de los *animales* y de las *plantas*, á menos que se trate de animales domésticos y de plantas de cultivo. Estos últimos proceden probablemente del Asia central (1) y siguieron al hombre. También es digno de notarse que algunos creen que debe admitirse un cambio en las razas de los animales domésticos y de las plantas de cultivo en la edad del bronce de los palafitos. Respecto á la difusión de los demás animales y de las plantas, las opiniones son muy diversas. Por una parte, hay ciertos fenómenos comunes en lugares muy apartados. La tortuga vive en las islas de los Galápagos y de San Mauricio; el sapir en las cordilleras sudamericanas y en el Archipiélago indo-chino; los lemúridos en Africa, cuyos compañeros de raza se encuentran en las capas eocénicas del Utah en la América del Norte. En Europa *(dryopithecus)*, América *(laopithecus?)* y Madagascar, se han encontrado restos fósiles de monos antropóideos. Difícilmente podrá suponerse para éstos una formación autóctona. Para muchos animales y plantas puede demostrarse hoy la emigración de lejanos continentes. ¿Por qué no pudieron haber contribuído también á esta difusión en la antigüedad, el viento, las olas y aun los ventisqueros? La configuración de la tierra y el clima eran, en efecto, esencialmente diferentes.

Mas, por otra parte, no deben desconocerse las dificultades que impiden aceptar, en general, este modo de ver, ya que no se fundan tanto en la diversidad de la flora y de la fauna antiguas respecto á la actual, cuanto en la uniformidad de la flora y la fauna de los antiguos con-

(1) Luschan *(Korrespondenzbl. Anthrop.*, 1890, 128) está contra la hipótesis de «la mayoría de los botánicos», y traslada la patria del trigo á los complejos países entre Asia Menor, Egipto y Grecia, cuyos últimos restos están en el Archipiélago helénico. Contra él habla Ascheran (id. 134), dando la prioridad de la domesticación al Asia Menor antes que á Egipto. Lo mismo dice Montelius, *Archiv.*, 1805, 643. En contra Much y Kossinna.

tinentes. En la época terciaria la temperatura era casi igual en todas partes. La flora y la fauna tenían por doquier iguales hábitos. La flora de la época terciaria halla puntos de contacto en todas las partes del mundo, un carácter poco distinto en los particulares, un *seminarium* esparcido por igual en toda la tierra. Aumentan las opiniones [1] de los que, con Heer, suponen una difusión radial procedente de los polos. Sólo después de haber alcanzado el punto culminante de la evolución en la época miocena, ocurrió un cambio en el clima en gran parte de la superficie de la tierra en el transcurso de las edades geológicas, probablemente á consecuencia de la elevación de las montañas.

Las investigaciones de Nathorst respecto de la flora terciaria del Japón, han demostrado que durante la era terciaria dominó allí un clima templado, en tanto que en Europa, Islandia, Groenlandia y Spitzberg, y generalmente en toda la región ártica, llegó á desarrollarse un mundo vegetal que requiere una temperatura subtropical. Por este motivo, formula Nathorst la hipótesis de que la situación del polo en la época terciaria debió ser muy diferente de la de hoy, y así, traslada la posición del polo Norte de entonces unos 20° respecto á la de hoy hacia el Asia septentrional. De este modo se explicarían las condiciones climatológicas de los hemisferios boreal y austral (Chile).

III. *Diferencia del lenguaje*

13. Leyendas sobre el origen de la diversidad de lenguas.—La Filología nos guía con más seguridad por el campo intelectual y nos da noticias de una evolución anterior á toda historia. Hay, en efecto, tantas lenguas

(1) Probst, *Beschreibung der fossilen Pflanzenreste*, «*Württemberg. Jahreshefte*, 1884, 1891; Kirchhof, *Unseres Wissen*, I, 876; Zacarías, *Probleme*, 124; Nathorst, *Paläontolog. Abhandl. herausg*; von Dames y E. Kaiser, IV, 1883, 3; *Jahrb. d. Naturw.*, 1890, 374, 1894, 240; *Nat. u. Offenb.*», 1896, 242; Schenk, *Paläophytologie*, 1890, 810; Haacke, *Schöpfung*, 128, 305. Sobre las plantas cultivadas v. Hehn, *Die Kulturpflänzen und Haustiere*,[4] 1882.

como pueblos independientes, y la Historia nos informa que los pueblos se distinguieron siempre por su lengua y sus costumbres. Aunque algunos pueblos han cambiado de idioma, y aunque la lengua primitiva no es todavía una prueba absolutamente segura de la unidad del género humano, no obstante esto, el lenguaje es un guía seguro, y la lengua primitiva una demostración negativa y un importante elemento positivo en favor de la unidad. Aun en el caso de que se admitiese una sola familia etnográfica indo-europea, pero no una raza aria, por la razón de que los pueblos que hablan hoy lenguas indoeuropeas pertenecen á distintas razas, que muchas veces no tienen relación física alguna (Luschan), siempre sería el lenguaje un vínculo intelectual. Lo mismo puede afirmarse de los semitas. Ratzel admite que esta división carece de valor.

La pregunta sobre el origen de la *diversidad de las lenguas*, se impone por sí misma, pero casi nunca se ha suscitado. Si exceptuamos los israelitas y los caldeos (Beroso), casi ninguna nación se ha preocupado del problema de por qué en lugar de una lengua hay varias. Las huellas que observamos en los armenios y en los griegos (Hermes, ἑρμηνευτής) son insignificantes. Fuera de esto, sólo cita Grimm una antigua leyenda popular estoniana; M. Müller recuerda otras dos. Entre los tchincitianos de Alaska, existe también otra. Pero ninguna tiene puntos de relación con el relato mosaico. En cambio, en los indios de la América central existe una leyenda parecida á la de la Sagrada Escritura. Según ella, todos los hombres tenían *un* idioma y *una* religión, pero en la ciudad de Tulán, donde acogían á sus dioses, se les cambió sus lenguas [1]. Los apologistas enumeraban entre los objetos del Antiguo Testamento el de enseñar por qué causas hablan los hombres diferentes lenguas incomprensibles entre sí [2].

(1) Max Müller, *Essays*, I, 326; A. v. Humboldt, *Kosmos*, III, 475; Elbert (*Nat. u. Offenb.*, 1900, 505) dice que las leyendas de la confusión de las lenguas están tan universalmente difundidas como las del diluvio.

(2) Taciano, (*Coh.*, c. 30); Eus., *Praep. ev.*, 1, 7, 11, 12.

14. Idiomas indoeuropeos.—La moderna Filología ha concedido la mayor importancia á este problema, porque la *Filología comparada* debe dar la solución de las propiedades y parentesco de las lenguas aisladas y de sus causas eventuales. Hasta ahora no se ha conseguido demostrar con seguridad absoluta, mediante la comparación de lenguas, la existencia de una primitiva; pero tampoco se ha demostrado la de varias lenguas primitivas. Sólo se logrará la certeza, cuando puedan perseguirse las lenguas en sus elementos hasta su origen primero, porque aun las lenguas desarrolladas de pueblos indudablemente afines, muestran muchas veces diferentes grados de evolución, y aun los filólogos más expertos tienen sobre este punto que apelar al acaso. Sabemos que las *lenguas romances* proceden del latín, y que, en relación con las circunstancias, han experimentado notables cambios. Por este motivo, es más fácil comprender que las *lenguas indo-europeas* (celta, teutónica, romana, griega, eslava, zenda) deben ser ramificaciones de un tronco ario. Hasta ahora se creyó haber encontrado tal tronco en el sánscrito, ó se consideró esta lengua como la hija más antigua de la raza aria; pero recientemente se ha descubierto que las lenguas europeas de la familia aria se han mantenido más fieles en su vocalismo á la lengua primitiva. Las lenguas asiáticas de los arios, así como la griega, parecen en su tipo etnográfico como si fueren el genuino desarrollo de la lengua aria primitiva. Se sostiene que la lengua que más antigüedad tiene es la *lituana*. En el céltico, el italiano y el germano existen formaciones nuevas sobre diverso fundamento gramatical (1). Por este medio, llegamos á una *lengua aria* que abarcaba toda la familia primitiva aria, y parece probable que gozó de una vida libre y pacífica lejos del mar al pie del Himalaya (2).

---

(1) Kuhn en la sesión de la Sociedad Antropológica de Mónaco, 18 Mayo 1894: *Allg. Zeit.*, 1894, cuad. n. 116.

(2) M. Müller, *Essays*, II, 17; Lenormant, *L'hist.*, V, 354; Meyer, *Gesch.*, II, 37, pero tiene por imposible un orden genealógico. Tal orden trata de darlo Hirt (*Die Urheimat und Wanderungen der Indogermanen*, «*Geogr. Zeitschr.*», 1895, 649; v. *Hist. Jahrb.*, 1897, 440), trasladando la patria pri-

15. Relaciones con los idiomas semíticos.—También los dos troncos diferentes *ario* y *semita* debieron haber estado reunidos anteriormente. No queremos atribuir excesiva importancia á la demostración del parentesco entre los indoeuropeos y los semitas, por una parte, y entre los australianos y los africanos, por otra (1), porque esta cuestión ha sido muy debatida; pero semejante controversia ha dado mucho valor al axioma de que entre las raíces triliterales de los semitas y las biliterales de los indoeuropeos no se encuentra punto de contacto alguno. Se ha embrollado el asunto con la confusión de las palabras «tema y raíz,» á las cuales la gramática semítica atribuye comúnmente una significación distinta de la indoeuropea. Los temas (raíces) semíticos constan, en su mayor parte, de tres consonantes, pero se han derivado de raíces monosilábicas, lo que está demostrado también por la incontestable afinidad entre el semítico y el antiguo egipcio, al cual falta enteramente la ley de las tres letras. Por tanto, el semítico, debe haber adquirido este carácter después de la separación de la lengua madre camito-semítica. Es probable que la separación de dialectos haya precedido á la separación externa, pero sólo después de ésta pudo constituir una diversidad lingüística; y asi como á partir de la expedición militar de los Faraones de la XVIII dinastía, (siglo XVII a. d. J. C.) á Palestina, se notó la influencia semítica, no es permitido poner por fundamento afinidades lexicológicas.

Por otra parte, también en el indoeuropeo se hallan raíces secundarias de tres consonantes, al lado de las raí-

---

mitiva á las cercanías del terreno lingüístico: celtas, germanos, itálicos, helénicos, tracios, armenios (con los frigios y los tracios un grupo dialéctico), indios, iranios lituanos, eslavos é ilirios. Por consiguiente, la patria primitiva es el norte de los Cárpatos.

(1) M. Müller, *Wissensch. d. Sprache*, I, 327; Abel, *Einleitung in ein altägyptisch-semitisch-indoeuropäisches Wörterbuch*, 1839; Fr. Delitzsch, *Studien ueber indogermanisch semitische Wurzelverwandtschaft*, 1873; Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, 1881, 88. V. Schrader, *Sprachvergleichung*, 46, 433; Giesswein, *Die Hauptprobleme d. Sprachwissensch.*, 124; *Muséon*, 1894, n. 1-4.

ces primitivas ó fundamentales. Aunque aquéllas sean sólo formas desarrolladas ó paralelas de la forma simple, demostrarían que no existe oposición substancial entre ambas familias etnográficas. Con todo, como ya hemos observado, se ha querido deducir, de las 18 raíces del sánscrito triliterales que empiezan con *k*, la consecuencia de que la patria primitiva de los arios ha de buscarse en Finlandia, porque dichas raíces, se encuentran, casi con la misma forma, en el finlandés (1). Fuera de esto, también la familia lingüística indoeuropea ofrece un desarrollo semejante á la camito-semítica. Las diferencias dialécticas que se desenvolvieron en lenguas nacionales, existían ya antes de que se dividiese la lengua aria. Las formas que parecían mejores á esta ó á aquella tribu, sobrevinieron y se conservaron. Después de la división, cada dialecto siguió libremente su propio camino sin preocuparse de sus vecinos. Según esto, si quiere buscarse una lengua primitiva común, debe prescindirse de todo dialecto y comparar la primitiva indoeuropea y la primitiva semítica.-Como quiera que sea, mucho hay que dejar á meras conjeturas, pero nos permiten reconocer un parentesco.

Lenormant concede demasiado á la Filología crítica, cuando considera las familias lingüísticas como absolutamente irreductibles, y cuando juzga todo intento para demostrar la unidad primitiva y la universalidad de los idiomas conocidos, como capricho pueril. La última palabra de la Filología es la pluralidad de cierto número de familias lingüísticas irreductibles, pero no puede decirse que esto, según las apariencias haya de ser cierto siempre. De esto puede deducir indudablemente, con Whitney, que la incapacidad de la lingüística para dirimir la cuestión de la unidad ó multiplicidad de las razas humanas, está total é irrevocablemente demostrada. Whitney observa también que no puede afirmarse que en las diferen-

(1) Taylor. V. *Beweis des Glaubens*, 1888, 278. Sobre la familia lingüística aria, v. Max Müller, *Natür. Rel.*, 282. El mismo es contrario á la hipótesis fínica.

tes razas haya existido desde el principio una facultad virtualmente distinta de expresarse, y que la afirmación de que las formas linguales de los sonidos haya sido determinada por necesidades de la naturaleza, es pura mitología. Pero el mismo Whitney pudo decir, hace pocos años, que es muy aventurado el afirmar un parentesco entre el semítico y el egipcio, si bien no negó la posibilidad de que pudiera ser demostrada una afinidad entre ambos, como también es posible entre el semítico y el indoeuropeo. Hoy ningún hombre de ciencia puede poner esto en duda. El egipcio y el semítico son parientes con tanta seguridad como el sánscrito y el francés (1).

16. Idiomas turanios.—Por muy diversa que sea la estructura de ambas familias lingüísticas, las dos son corrientes del mismo manantial. Los elementos materiales fueron en su origen iguales en las dos y presuponen un sistema gramatical completo, que precedió á la primera separación de los dialectos. Las ramas de ambos troncos se presentan como variedades de dos maneras específicas de hablar, en las cuales, en un período anterior, y debido á influencias políticas, individuales y personales, se consolidaron los elementos gramaticales y se hicieron capaces de un carácter amalgamador en vez del aglutinador. A esta «época dialéctica» precedió probablemente otra de idiomas universales aglutinantes, como se observa todavía en el *turanio*, el cual, en sus distintas formas, domina desde China hasta los Pirineos, desde el Cabo Comorín hasta Laponia, desde las islas orientales hasta Madagascar y desde Formosa hasta Nueva Zelanda; pero no ofrece lazos seguros de familia. El chino consta de 450 sonidos monosílabos, que por diferentes entonaciones ascienden á 1203, y en todas circunstancias permanecen inalterables. Esta lengua monosilábica sirve de base á la sumérica ó acádica aglutinante, es conocida todavía en el antiguo egipcio y se trasluce en el indo antiguo. Otros, ciertamen-

(1) Giesswein, *Die Hauptprobl. d. Sprach.*, 87; Maspero, *Hist.*, 165; Morgan, *Globus*, 1898, 75.

te, quieren derivar el chino de formaciones perfectas, y presentan los idiomas aglutinantes como resultados de la confusión ó de la corrupción (1).

El «ojo perspicaz del arqueólogo y del filósofo» retrocede, pues, á una era *remática* (ῥῆμα=palabra), en la cual no existía gramática alguna, y en la que sólo se formaron las expresiones más necesarias como pronombres, proposiciones, números, y las palabras más usuales para la vida. En el birmano, mediante adiciones ó inserciones de partículas, se obtiene más sólida unión de las conjunciones aisladas con las raíces, las cuales, extendiéndose hasta las oraciones gramaticales, producen construcciones polisintéticas. Esta lengua monosílaba contiene, pues, el germen de los idiomas de flexión y de los de aglutinación, y explica la diferenciación (2). Las lenguas aglutinantes (turco) muestran huellas de inflexiones. Toda lengua de flexión ha sido antes aglutinante, y toda lengua aglutinante ha sido antes monosilábica, por muy conservativos que se hayan hecho como idiomas nacionales. Con las tres formas diferentes, radicales, terminales (aglutinantes) y de inflexión, se llega fácilmente á la hipótesis de un origen común. Las modernas *investigaciones asirio caldeas* no han arrojado hasta ahora mucha luz en favor de la unidad; pero mediante las tablillas bilingües, prometen algo más, porque precisamente éstas se encuentran en los límites entre los idiomas turanios, indoeuropeos y semíticos. Hasta ahora se cree que están formadas del acadio ó sumerio, pero siempre del turanio. Por consiguiente, formarían un tránsito á los idiomas indoeuropeos (3).

17. Origen común de las tres cepas. La historia del lenguaje es la historia de la decadencia.—Todas las

(1) De Moor, *Essai sur les origines de l'Empire chinois*, 1900, 9.

(2) Gloatz, *Spekul. Theol.*, II, 793; M. Müller, *Wissensch. d. Sprache*, I, 279; *Natürliche Rel.*, 307; Vigouroux, *Les livres saints*, I; Strauss y Torney, *Essays*, 11. Contra la teoría turánica de M. Müller, que reduce á una sola estirpe los grupos ugroaltaico y aravídico, V. Lenormant, *L'Hist.*, I, 361, según Pott, Schleicher, Whitney. Menos posible aún sería esto para las familias malaya-polinésica, caucásica y vasca.

(3) Lenormant, *l. c.*, I, 363; Rocholl, *Philos. d. Geschichte*, II, 125.

investigaciones lingüísticas conducen á *una lengua primitiva aglutinante común*, de la cual toman sus elementos todas las familias lingüísticas. Toda formación lingüística debió valerse de los mismos materiales, pues hasta ahora no se ha formado una lengua nueva. Ni siquiera las palabras son totalmente nuevas, sino formadas de otros elementos. Pero la evolución posterior, y quizá también la anterior separación, es frecuentemente una decadencia, no un progreso. La historia de las cepas lingüísticas arias y semitas es, desde su principio, más una historia *de decadencia* que de progreso. También los idiomas romanos muestran frente al latín una corrupción fonética, una descomposición. La forma lingual turania, que no se mantuvo unida por ningún vínculo político-nacional, se descompuso mucho más fácilmente en los dialectos más diversos sin consistencia gramatical. Así se explica el embrollo lingüístico en los pueblos salvajes de Africa, Polinesia y América. Los cambios son tales y tan rápidos que un misionero que al cabo de 20 años volviera al mismo pueblo, es posible que no entendiera ya su lenguaje (1). Con todo, algunas palabras de significación convencional denotan siempre una propiedad común.

Los darwinistas (Spencer, Spitzer y otros) quisieron aplicar este ejemplo de diferenciación lingüística de una lengua primitiva monosilábica, como confirmación de la evolución en general. Pero prescindiendo de que la lengua no es por sí un organismo independiente, sino un producto de la naturaleza y del espíritu humano, y teniendo además presente que las cepas lingüísticas, como las razas humanas, indican un origen común del género humano, y que con su descomposición contradicen el principio evolucionista, no consiguen ellos construir el árbol genealógico del género humano, porque el idioma menos desarrollado se encuentra en uno de los pueblos más civilizados (chinos), y uno de los idiomas mejor organizados está en uno de los pueblos más bárbaros (bosquimanos). Los chasquidos de las

(1) Rauch, *Einh.*, 303; Ratzel, *Völkerk.*, I, 30; Lenormant, *Magie*, 247.

lenguas sudafricanas no son reminiscencias de la animalidad, sino «expresiones características de indolencia y de corrupción idiomática.» En todas partes se observa en los idiomas ó un elevado desarrollo ó un retroceso (1).

Un historiador moderno (Rocholl) recuerda las palabras de Alfredo Müller: Se sabe que «precisamente las partes más abstractas de una lengua, las que menos pudieron nacer por imitación de impresiones externas, son las primeras que se fijaron y adquirieron sólida consistencia; por esto precisamente, esas partes de la oración son las que se manifiestan con más claridad en todas las lenguas de nuestra familia etnográfica.» «A partir del punto en que puede observar una lengua, se ve que disminuyen cada vez más en número las formas gramaticales, las flexiones de casos, modos y tiempos; y la historia de las lenguas hijas, tanto del latín como de los idiomas germánicos, enseña visiblemente cómo un organismo idiomático que un día fué poderoso y rico, se empobrece paulatinamente hasta quedarle, al fin, muy pocos restos de sus antiguas flexiones.» Todo esto es argumento en favor de «la unidad de pensamiento de aquellos pueblos de los tiempos más remotos.»

La evolución de las lenguas tiene un fundamento fisiológico, pero está substancialmente modificada por factores morales y sociales (2). Dada la situación actual de la ciencia lingüística, lo menos que puede exigírsele es que reconozca que no puede ni demostrar ni confutar el origen común de todas las lenguas.

18. La confusión babilónica de lenguas.—La Filología comparada no se entromete en la explicación de la *confusión de las lenguas*. Se conduce con la Sagrada Escritura lo mismo que la ciencia natural con la Cosmología bíblica. Su actitud es más hostil ó recatada, que amiga.

(1) Ratzel, *l. c.*, I, 29; Rocholl, *l. c.*, II, 268; *Jahrb f. Philos.*, II, 227. Sobre la lengua americana tan variadas, véase Rauch, *l. c.*, 303.

(2) Wisemann, *Zusammenhang*, 119; Peschel, *Völkerk.*, 106; Zöckler, *Urstand*, 184; Réynaud, *Essai de linguistique évolutioniste*, 1886; *La Controverse*, 1887, 148.

Prescindiendo de otras razones secundarias, también aquí ha de buscarse el motivo en los procedimientos severamente formales de la ciencia según leyes determinadas é influencias exteriores. En el sistema científico no hay lugar para los *milagros*. Y verdaderamente, para sus investigaciones tampoco necesita la ciencia acudir á ellos, con tal que reconozca los límites de su competencia. A pesar de que la Filología ha despojado de su «aspecto misterioso» el problema de la lengua primitiva, hasta en su forma más sencilla parece que se halla fuera del alcance del entendimiento humano.

El *Gén.*, XI, 1-9 (X, 25) refiere que la tierra era entonces de *un solo* lenguaje y de unas mismas palabras, y que partiendo de Oriente, hallaron los hombres una campiña en la tierra de Sennaar, y habitaron en ella. Entonces quisieron edificar una ciudad y una torre, cuya cima llegara hasta el cielo, para hacer célebre su nombre, antes de esparcirse por todas las tierras. Y descendió el Señor para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de Adán. Y dijo: «He aquí que el pueblo es *uno solo*, y el lenguaje de todos *uno mismo*; y han comenzado á hacer esto, y no desistirán de lo que han pensado hasta que lo hayan puesto por obra. Venid, pues, descendamos y confundamos allí su lengua, de manera que ninguno entienda el lenguaje del otro.» Y así los dispersó el Señor desde allí para todas las tierras. Esta es la confusión de las lenguas, en la Torre de Babel, confirmada por las inscripciones cuneiformes.

Si nos atenemos al sentido literal, vemos que con estas palabras Dios desbarató milagrosamente la vana empresa de los hombres, los cuales, contra la voluntad de Dios de que poblaran la tierra, se reunieron en un punto central confiando en su fuerza común, y que confundió sus lenguas de tal suerte, que tuvieron que separarse en grupos aislados. Esta confusión no debe interpretarse como una alteración de los órganos de la palabra, que en lo esencial son iguales en todos los hombres, sino que debe explicar-

se por la relación entre el espíritu y el lenguaje. Después del Diluvio, empezaron de nuevo los hombres á desviar su espíritu de Dios y á entregarse á su egoísmo y ambición, con lo cual perdieron el centro de su unidad espiritual en Dios. La confusión de la lengua fué precisamente manifestación de la discordia espiritual; como los individuos no se entendieron ya espiritualmente, tampoco pudieron hacerse entender ya por medio de la palabra. El conocimiento de la unidad de Dios constituía el fundameato de *una* lengua única; la pluralidad de dioses produjo la división de pueblos y de lenguas.

Kaulen pone de relieve la diferencia entre la forma gramatical *(shaphâ)* y los elementos lexicológicos *(debarîm)*. Sólo la primera se confunde. La propensión á este cambio nació ya con el primer pecado. El principio de la división fué la separación en diversos grupos formados cada uno con los descendientes directos de una misma cepa. De esto nació el espíritu de la lengua ó la forma íntima del lenguaje propio de cada grupo. Cada uno de éstos buscóse un territorio propio y se consideró como *un* pueblo *(Gén.*, X, 5, 20, 31).

La expansión total y su plena difusión á todos los pueblos que, no «física,» sino moral é intelectualmente,» asistieron á la construcción de la Torre, pertenece á la historia posterior. Sin embargo de esto, sin la maravillosa influencia de Dios en el espíritu del hombre, no es comprensible el empuje que obró aquel cambio repentino. Los constructores de la Torre fueron castigados por donde habían pecado. Habían abandonado á Dios, su centro espiritual, y Dios obró la total separación espiritual de ellos. Admitir únicamente un disentimiento en los ánimos y una confusión en las ideas, que hubiera conducido primero á la dispersión y después á la separación de las lenguas, debilitaría mucho el sentido literal; pues la Escritura dice de «un solo labio,» pero no de una sola lengua ó de iguales palabras. El lenguaje puede tomarse en sentido de discurso ó de entendimiento, pero la narración insiste

singularmente en el hecho extrínseco de no poder entenderse (1).

La analogía habla también en favor del conocido desarrollo del lenguaje. Competentes filólogos, v. g., M. Müller, aceptan como seguro que las diferencias dialécticas que en lo sucesivo se desenvolvieron en idiomas nacionales, existían ya antes de la separación de las lenguas arias. Las formas que parecían más acomodables á uno ó á otro tronco, sobrevivieron y se conservaron. Después de la separación, cada dialecto siguió su propio camino, sin preocuparse de sus compañeros. Que la situación geográfica nada tiene que ver con la afinidad gramatical, lo vemos claramente en los griegos y los latinos, los cuales aunque en inmediata vecindad, se diferencian tanto entre sí como otros dos idiomas arios cualesquiera.

La explicación *histórica* es más difícil que la interpretación exegética. Hasta donde puede llegar la Historia, se ve que los pueblos de distintas razas hablaron siempre diversas lenguas. Si con la cronología tradicional se pone el Diluvio cerca de 2500 años antes de Cristo, la confusión de lenguas cae en la época histórica, y entonces es inexplicable. Tenemos, pues, que retroceder mucho, si, con Motais, Robert, Corluy, Vigouroux, Meignán, Schöpfer y otros, no queremos limitar á los semitas la confusión de lenguas (2), ya que el trasladar la confusión de lenguas á los tiempos anteriores al Diluvio, á los primeros tiempos del género humano, haría, en verdad, aparecer más pequeñas las dificultades, pero sería difícil conciliarla con la narración de la Sagrada Escritura respecto á la Torre de

(1) Kaulen, *Die Sprachverwirrung zu Babel*, 1861; Hoberg, *Gen.*, 112; Strodl, *Die Entstehung der Völker*, 1868; *Nat. u. Offenb.*, 1874, 1877; Rocholl, *Philos. d. Gesch.*, II, 115; Hammerschmid, *Passauer Monatschrift*, 1895, cuad., 10-12; 1898, cuad., 1.

(2) *Science cath.*, 1887, 453. Véase Hummelauer, *Gen.*, 302, donde se refieren también las tentativas de los católicos para dar una explicación natural remitiéndose á S. Gregorio de Nissa. Meignán (*A. T.*, 284) está de acuerdo con esto. Vigouroux, *Bibel*, III, 508; Schöpfer, *Bibel*, 252. Robert evoca la idea de limitarse á los semitas (*Rev. bibl.*, 1895, 449), porque en Babel no se trató de una confusión de lenguas, sino de ideas.

Babel, y sería preciso ampliar mucho la parcialidad del Diluvio respecto á los hombres. Reservando para el capítulo siguiente la demostración de que hay razones para alejarnos de la ordinaria cronología bíblica, reclamamos aquí, para la confusión de lenguas, como para el Diluvio, una edad más antigua. Pero no necesitamos retroceder mucho. Los testimonios idiomáticos no se remontan más allá de 3000 años antes de Jesucristo. Si para la necesaria evolución tomamos otros 1000 años, la diversidad cronológica no es grande en demasía, pero sí suficiente para explicar el desenvolvimiento de los idiomas. Si nos fijamos en el corto espacio de tiempo que han necesitado para desarrollarse del latín las lenguas romances, no se exigirá un período demasiado largo para las familias aria y semita, ni para toda la familia humana.

La Filología comparada carece en este punto de una norma segura, y no está en condiciones de determinar cuánto tiempo necesitaron este lento cambio y esta separación paulatina. Ningún sabio puede precisar con datos cronológicos exactos cuánto tiempo transcurrió hasta que el indo y el griego, procedentes del mismo centro, perfeccionaron sus lenguas de un modo tan distinto, como aparece en el sánscrito y en el griego de Homero. Debieron de haber transcurrido muchas generaciones, quizás centenares ó miles de años [1]. Como quiera que sea, debe admitirse un lento desarrollo. La acción de Dios no debe considerarse como transformación repentina, sino como un estímulo operado en el interior del hombre, estímulo que, de la separación intelectual condujo á la inevitable escisión lingüística. No sólo, aparece por sí evidente, sino que está demostrádo por la historia, que las lenguas particulares no fueron creadas como lenguas perfectamente formadas. Los rasgos fundamentales, los materiales, los elementos del lenguaje debieron subsistir y han subsistido; pero la variación, una vez empezada, procedió en las nuevas comarcas cada día con mayor rapidez.

(1) M. Müller, *Wissenschaft der Sprache*, II, 253.

Así, pues, la unidad del género humano, ora se la considere á la luz de la Antropología, ora á la de la Filología, alcanza un grado muy elevado de verosimilitud. Ni la Antropología somática, ni la Psicología, ni la Lingüística saben nada de una separación absoluta de los pueblos ni de las razas. Ni siquiera la ciencia experimental puede llegar más allá. Todo lo demás es cosa de la Filosofía y de la fe, las cuales, fundándose en la inteligencia, en el libre albedrío, en la religión, en el progreso, etc., que se encuentran siempre en todos los hombres, y nunca en los animales, demuestran como real la unidad ya demostrada como posible. Podemos estar satisfechos si logramos aclarar un tanto las negruras que envuelven los principios del género humano y la civilización [1]. Lenormant exagera cuando, respecto á la formación de las razas y de las lenguas, para conciliar entre sí, según lo requieren igualmente la Religión y la Filosofía, los hechos observados y la teoría, sostiene la elevada antigüedad del hombre y su progreso incesante desde el primer punto de partida, que sólo puede ser el estado salvaje. En esto hallan ocasión de tropiezo ciertos espíritus tímidos, sea «motivado por equivocadas interpretaciones del texto bíblico, sea por pura inercia de la mente, esto es, para no darse el trabajo de sacudir el yugo de antiguas ideas, mejor dicho, de antiguos errores, á los cuales están acostumbrados [2].»

La opinión de los paleontólogos y de los historiadores de la civilización respecto á que los hombres aparecieron á la vez en todos los puntos de la tierra donde las condiciones fueron favorables y en el mismo estado salvaje, no es menos mezquina. Los historiadores, en general, desde un cuarto de siglo á la fecha, han abandonado la opinión del autoctonismo de los pueblos, antes tan acariciada. Los evolucionistas, sólo á falta de otra mejor, han caído en esta hipótesis insostenible. «Respecto al origen y procedencia del hombre existe todavía completa inseguridad» (Zittel).

(1) Lenormant, *L'hist.*, I, 225; Moigno, *Les splendeurs de la foi*, III, 1, 610; Schaaffhausen, *Korrespondezbl. f. Anthrop.*, 1890, 122.
(2) Lenormant, *L'hist.*, I, 335.

CAPITULO XIX

Antigüedad del género humano

1. La Sagrada Escritura.—2. No hay Cronología fija.—3. No hay datos relativos á la edad de la tierra. Paleontología.—4. Huellas fósiles del hombre en el cuaternario (época diluvial).—5. No hay hombres de la época terciaria.—6. Restos de comidas.—7. Viviendas lacustres.—8. Edades de la piedra, del bronce y del hierro.—9. Etnografía y Filología.—10. Egipto é India tienen antigua civilización.—11. Número relativo de 8000 á 10000 años.

1. La Sagrada Escritura.—La *Sagrada Escritura* no nos ofrece datos exactos respecto á la antigüedad de nuestro linaje. Los diferentes textos difieren bastante entre sí. Desde Adán hasta el Diluvio, siguiendo el cómputo ordinario, cuentan el texto primitivo y la Vulgata, 1656 años, el texto samaritano 1307, los LXX 2242 (2262). También Flavio Josefo conoce este último número, según el crítico moderno del texto (Niese). En las ediciones del mismo hay como total 2656 [1] (I, 3, 3), mientras que la suma de las cifras particulares da 2156 (2256). Desde Noé hasta el nacimiento de Abraham cuentan los diferentes textos 353, 943, 1133 años. Josefo, según el texto griego, cuenta 992; otros, según el texto hebreo, calculan 292. Desde Abraham hasta la emigración de Jacob á Egipto se cuentan 290 años. Respecto á la estancia en Egipto, no sólo difieren igualmente los textos, sino que la Vulgata calcula en el Génesis (XV, 13) que la permanencia fué de 400 años y en el Exodo (XII, 40) de 430. Los LXX incluyen en los 430 años la estancia en Canaán. Así también la Sinagoga (*Gál.*, III, 17) da: 25 años desde la entrada de Abraham hasta su primera promesa, 60 años desde Isaac hasta el nacimiento de Jacob, en junto 215 años; además, 215 años en Egipto. Como quiera que sea, el resultado definitivo es inseguro. Según los LXX, entre Adán y

(1) Josefo Flav., *Opera*, ed. Niese, I, XXXV.

Cristo transcurrieron unos 6000 años; según la Vulgata cerca de 4000. Teófilo de Antioquía calcula 5698 años. Según Escalígero y Calvisio fueron 4713; en concepto de Kepler y Petavio, 3984; según Usher, 4004, y Kiel cuenta 4157. La era alejandrina del mundo empieza el 1.º de Septiembre de 5493 antes de Cristo, la bizantina el 1.º de Septiembre de 5508. Los judíos, en el año de 1902, cuentan el 5662 (1).

Tal incertidumbre puede atribuirse á corrupción de los textos, pues entre los antiguos, las letras del alfabeto representaban las cifras, y no se han conservado los originales. Con todo, es imposible atribuir á esto solo todas las divergencias. Especialmente las cifras más elevadas de los LXX denuncian claramente el propósito de aumentar la duración de los períodos, por lo cual no es posible pensar en meras faltas de copistas (2). Otros, en cambio, opinan que los judíos habían abreviado deliberadamente los números, porque, de otra suerte, el Mesías, á quien esperaban hacia la mitad del milenario sexto, debiera haber llegado ya. Delitzsch cree, como Böckh, que 2242 es una reducción de los 19 períodos de la constelación del perro de la prehistoria egipcia, es decir, de los 27759 años de otros tantos meses de 29 1/2 días = 818890 1/3 días = 2242 años julianos. El contar por años unimensuales en la primitiva época egipcia es un hecho atestiguado por todas las tradiciones. Los números del texto samaritano y los del hebreo proceden (según Gutschmid) de *un* sistema; pues según el texto hebreo, hay hasta la salida de Egipto 2666 años = 2/3 de 4000. El número 1656 procedería, pues, de un sistema que calculaba la duración del mundo en 4000 años (las 100 generaciones de 40 años) y suponía transcurridos los 2/3 de la duración total del mundo, cuando el

(1) V. Schanz, *Des Alter des Menschengeschl. nach der hl. Schrift, der Profanengesch. und der Vorgeschichte*, 1896; *Biblische Studien*, I, 2; Guibert, *Les origines: Questions d'Apologétique*, 1896; Boulay, *De l'antiquité de l'homme*, 1898; *Compte rendu*, Frib. IX, 52.

(2) San Agustín, *De civ. Dei*, 15, 13, 1: *Non casum redolet, sed industriam*; 16, 10, 2.

éxodo fundó con la Ley un nuevo período. Según esto, el 1656 sería el cálculo más antiguo, el original. La duración más larga de la vida de los Patriarcas se explica por las mejores condiciones del clima; pero 930, 912, 905, etcétera, serían épocas indicadas con el nombre de los principales representantes [1]. Ya San Jerónimo desesperó de poder fijar una cronología del Antiguo Testamento, y cedió gustoso el trabajo á los hombres ociosos, para dedicar su atención á otros más dignos [2]. Todos los maestros de la Iglesia griega y todos los antiguos escritores de la latina han aceptado la cronología de los LXX.

2. No hay Cronología fija.—Los arqueólogos y los cronólogos modernos han ideado unos 150 sistemas para explicar la cronología de la Biblia; pero ninguno de ellos ha tenido aceptación universal [3]. Muchos imitan el ejemplo de Eusebio y de Jerónimo, y opinan que si Dios ha permitido tales confusiones en los diferentes textos, sólo puede atribuirse con seguridad humana á los datos numéricos de la Biblia [4]. La Cronología, y lo mismo debe decirse de las demás ciencias profanas, es cosa de la cual la Biblia se cuida poco. Cierto que no podrá suponerse aquí que los escritores sagrados hayan sido del todo indiferentes á la Cronología; pero dado el estado de las fuentes á que acudieron, les fué imposible averiguar en todas partes los datos exactos [5]. Fuera de esto, la inspiración no tenía por objeto el dar á los escritores sagrados una revelación sobre esta materia, y sabido es que ellos prefirieron los números redondos ó sagrados. El reinado de los primeros reyes se calcula uniformemente en 40 años, si bien los datos aislados no se armonizan perfectamente con esto. Los números tres y siete se repiten en todos los momentos,

(1) Delitzsch, *Kommentar*, 136. V. Dillmann, *Handb. d. alttest. Theol.*, 1395, 366; Rey, *Revue biblique*, 1893, 650; Lenormant, *Les origines*, I, 379.

(2) *Ep.*, 75, 5.

(3) Vigouroux, *Les livres*, III, 235.

(4) Brucker, *Questions actuelles d'écrit. sainte*, 1895, 114. Nisius, *Zeitschr., f. kath. Theol.*, 1897. 156, llama á esto una espada de dos filos.

(5) *Revue bibl.*, 1894, 605; 1903, 475; Lagrange, *La méth.*, 216.

aun en *Mat.*, I. Sumar los años de la generación por la duración de la vida (Adán, Henoch), como hace notar Bertheau, es por lo menos cosa extraña. La antigua manera de escribir la historia apreciaba mucho los números cíclicos.

Aunque la *cronología caldea* está conforme con la bíblica en los rasgos fundamentales, y, por ejemplo, con las leyendas de otros pueblos antiguos, cuenta, según el número redondo 10 (¡10 dedos!), diez reyes desde Adán hasta Noé, mientras que la Biblia menciona diez patriarcas[1], esto es sencillamente un argumento en favor del mismo sistema en los escritores semitas, pues los diez reyes debían representar tantas clases ó generaciones enteras, como los diez patriarcas. Beroso cuenta desde Aloros hasta Xisuthros 432.000 años (120 *sares* de 3.600 cada uno). Los escritores sagrados, como los demás, llenaron en las genealogías vacíos por medio de nombres individuales, que dejan al lector en duda sobre la edad de los individuos y la duración de los períodos. Matusalén, según los LXX, debió vivir todavía 14 años después del diluvio, por lo cual los Padres sospecharon variaciones en el texto. Noé hubiera debido existir todavía en tiempo de Abraham. Pues aunque los nombres propios designan ante todas cosas personas reales, y al mismo tiempo en cada uno se indique la edad de la generación, designan, no obstante esto, la comarca en que habitan. Como observa el patriarca Jacob, es cierto que en los tiempos primitivos la vida era más larga; aun hoy, entre indios y mejicanos, no son raros los que llegan á 100 y á 150 años[2]; pero esto no debe generalizarse. Por consiguiente, en la determinación de la edad del género humano por medio de la cro-

(1) Vigouroux, *La sainte Bible*, I, II, IV; *Les livres*, III, 238; Hummelauer, *Stimmen aus Maria Laach*, 1876, 180, 322; Lenormant, *L'hist.*, I, 41; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, III, 310. Sobre Mathusalem, véase San Agustín, *De civ. Dei*, 15, 11.

(2) Rauch, *Einheit*, 65; Drobisch, *Die menschliche Lebensdauer*, «*Allg. Zeit.*», 1899, cuad. n. 132. En el censo de una ciudad mexicana en 1899 de 101,908 habitantes sólo se hallaron 6 que pasasen de la edad de 100 años.

nología de la Sagrada Escritura, sólo nos es permitido dejarnos guiar por datos fundamentales. Hay que admitir, efectivamente, una edad más antigua, pero cuando se trata de establecerla con más precisión, la ciencia profana se muestra mucho más insegura que la Biblia.

3. No hay datos relativos á la edad de la tierra. Paleontología.—En la actualidad no tenemos otro camino que el que nos ofrecen los inseguros cálculos de la Geología y de la Paleontología, porque, respecto á la edad de la tierra, la Sagrada Escritura no da noticia alguna. Es verdad que la edad del mundo se consideró igual á la del género humano, mientras los días de la creación se entendieron en el sentido ordinario; pero desde que los días se resolvieron en períodos ó se concibieron solamente como determinaciones formales, se rompió todo nexo entre las dos edades. Esto no obstante, el cálculo está ligado en cierto modo con la Paleontología, porque no sólo producen efecto todavía las grandes cifras conocidas de paleontólogos y geólogos (para la edad de la tierra de 20 á 100 millones de años, y para la del mundo 1.000 millones y más), sino que las investigaciones paleontológicas nos conducen también á las primeras huellas del hombre, ora descubran fósiles humanos, ora enseñen la manera de vivir del hombre prehistórico.

La raza de Cannstadt, la más antigua raza humana, según afirma Quatrefages, fundándose en el supuesto descubrimiento de *restos humanos fósiles* en dicha ciudad en 1700, debe su origen á una equivocación. En contradicción con las noticias auténticas, se difundió sólo en 1835 la noticia de que en 1700 se había encontrado un cráneo humano entre huesos de mammut, de los cuales se han hallado muchos recientemente en Suabia. Además, el 16 de Septiembre de 1898, se encontró en Cannstadt un esqueleto humano con la cara dirigida hacia oriente; junto á la cabeza se hallaba, como adorno fúnebre, un vaso de barro crudo hecho á mano, con una débil fractura. Según esto, el hallazgo pertenece á la edad de la piedra, qui-

zás 1000 años antes de Jesucristo. También en 1895 se encontraron en la cuenca de Randecker (Kirchheim) utensilios de piedra, vasos y huesos de animales antediluvianos. El año de 1774, se halló una mandíbula humana y un omoplato en las cavernas de Gailenreuth, en la Suiza francónica (Baviera), junto con huesos de osos y hienas de las cavernas. Más tarde, se encontraron esqueletos humanos con restos de rinoceronte y de reno. En 1835 se descubrieron en las cavernas de Engis, en el Mosa, tres esqueletos humanos, otros numerosos en una cueva de Engihoul (cerca de Lieja), en la otra orilla del Mosa, entre huesos de animales ya extinguidos: mammut, rinoceronte oso gigante. En 1856 se halló un cráneo en el valle del Neander (cerca de Elberfeld).

A estos siguieron otros muchos hallazgos (1). En Francia especialmente, se hizo célebre el depósito de Solutré en la aldea del Maconnais (1866), que recibió el nombre de «Osario.» Allí se encontraron esqueletos cuya situación presupone un entierro. Merecen todavía mención en Alemania: el cráneo de Lahr y el de Egisheim, cerca de Colmar, los cuales, con el cráneo del valle de Neander, se remontan á la época del mammut y del oso; el cráneo de Steeten, en el Lahn, de Höchst cerca de Francfort (dolicocéfalo), los esqueletos de Mecklenburg-Schwerin, los huesos de las cavernas (Schillerhöhle, Erpfing Höhle, Hohlerfels, cerca de Blaubeuren, de Ofnet, cerca de Utzmemmingen, de Moor, cerca de Schussenried), de Lindertalerhöhle, cerca de Gera, de Thayingen y Schwizersbild, cerca de Schaffhausen, de Thiede y Westeregeln, cerca de Wanzleben, y de las tobas de Turingia. Otros

(1) V. *Ausland*, 1872, 1123; Ranke, *Der Mensch*, II, 471; Moigno, *Les splendeurs*, III, 753; IV, 74; Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 29; Kirchhoff, *Allg. Erdk.*, 584; *Arch. f. Anthropol.*, 1894, 251 (*Caverna del Karst*). Sobre la raza de Cannstadt, véase *Jahrb. d. Naturw.*, III, 369; Ranke, *l. c.*, II, 46, 401, según Boyd Dawkins. Sobre Schussenried, véase *Württemb. Jahresh.*, 1867, 1876; sobre Ofnet, ibíd., 1877, 1891, 1895. Birkner, *Ueber die 23. allegem. Versammlung der deutschen anthrop. Gesellschaft in Ulm*, 1892: *Nat. u. Offenb.*, 1893, 349; Hörmes, *Die Urgeschichte des Menschen*, 1891.

países no son menos ricos en semejantes restos. Con todo, como seguros restos diluviales quedan sólo: un cráneo de Chiona (Toscana), otro de Egisheim, una mandíbula inferior de Naulette (Furfooz, en Bélgica) y un fragmento de mandíbula de la cueva Schipka.

De estos hechos se deduce hoy que el hombre vivió en Europa en el tiempo en que el orden de los carnívoros estaba representado por los osos de las cavernas y los grandes felinos, y el orden de los paquidermos por el mammut y el rinoceronte (1). Pero estos animales, si se toma por fundamento la única división admisible de la edad de la piedra, pertenecen al período paleolítico. La conclusión de que el hombre primitivo convivió con estos animales, no puede deducirse, en efecto, con absoluta seguridad, de los hallazgos mixtos de las cavernas; pero el haber encontrado mezclados utensilios con restos de animales, así como las labores hechas en algunos huesos, indican que el hombre vivió entre estos y los buscó para su alimento. Tales indicios prueban que el hombre tuvo ante sus ojos estos animales (2). Sin embargo de esto, la cosa permaneció mucho tiempo dudosa. Wankel explica, con Steenstrup, los importantes yacimientos fósiles de Predmost, cerca de Prerau, en Moravia, en los cuales se encuentran huellas de la actividad humana al lado de cenizas, pedazos de carbón vegetal, instrumentos de pedernal y astillas de esta misma piedra, suponiendo que el hombre de la edad del reno utilizó los mammuts congelados, como hacen hoy los jacutos, los juratos y otras tribus siberianas. Por lo contrario, los hallazgos de las cavernas de Sloup, prueban, según Wankel, que el hombre troglodita fué contemporáneo del oso de las cavernas y que daba caza á éste. Los huesos no

(1) Nadaillac, *l. c.*, 60; Ranke, *l. c.*, II, 446, 545, 587; Kirchhoff, *l. c.*, 587; E. Fraas, *Württenb. Jahresh.*, 1895, LII. Más reservado Quenstedt, *Epochen*, 762, 783; Westhoff, *Nat. u. Offenb.*, 1891, 738; Gander, ibíd., 1895, 335.

(2) Moigno, *l. c.*, III, 727, 804; *Jahrb. d. Naturw.*, 1888, 369; 1889, 360; 1890; *La Controv.*, II, 1887, 515; II, 1888, 82; *Nat. u. Offenb.*, 1892, 55; Wankel, *Die prähistorische Jagd in Mähren*, 1892; *Korrespondenzblat f. Anthrop.*, 1890, 33.

tienen muchas veces las propiedades que deberían corresponder á una antigüedad tan remota. En las escorias volcánicas (el Puy, en el departamento del Loira) la probabilidad está en favor de una edad más reciente, porque los volcanes estaban en actividad todavía en el siglo V después de Jesucristo.

El orden de sucesión es con frecuencia incierto. En las grutas de Montgaudier, en la Charente, lo mismo en escavaciones que en la superficie, ha encontrado Gaudry restos de animales cuaternarios, que se consideran como los más antiguos (rinoceronte, hiena, león, oso de las cavernas), y con ellos la llamada «Industria Madeleine,» de objetos grabados y tallados en hueso y marfil. Esto no obstante, se considera esta industria como característica del fin de la época cuaternaria. A una profundidad algo mayor, con los mismos objetos de hueso, encontró la fauna propia de la última parte del cuaternario (reno, bisonte, caballo, etcétera). Con esto se contradice abiertamente la clasificación general[1]. Entre tanto las modernas investigaciones han llegado, casi en general, á la hipótesis de la contemporaneidad. Y precisamente los hallazgos de Bohemia se citan como argumento decisivo[2]. En otras comarcas sucedió lo mismo. A pesar de esto, en el Congreso de Ulm (1892), no se mostró Virchow enteramente convencido. Nüesch defendió la contemporaneidad con relación al caso de Schweizersbild.

4. Huellas fósiles del hombre en el cuaternario (época diluvial).—Además, nace ahora la dificultad de fijar el período respecto á los animales de la época cuaternaria inferior (diluvial). Podría ponerse en correlación con la temperatura más elevada, con el principio de la época glacial, etc., pero también estas condiciones climatológicas ofrecen una medida solamente relativa. Geólogos expertos (Pfaff, Fraas), oponiéndose á la mayoría, creen resulta-

(1) *Science cathol.*, 1887, 395; Zittel, *Paläozoologie*, IV, 1893, 762.

(2) Zittel, ibíd., 716; *Jahrb. d. Naturw.*, 1899, 301; *Nat. u. Offenb.*, 1897, 115; *Zeitschrift f. Ethn.*, 1894, 425; 1895, 338, 425.

mente que el hombre no apareció hasta después del período glacial. Como quiera que sea, el principio de la época glacial debe ponerse en el principio de la época cuaternaria [1], y el hombre en la época intermedia ó en el segundo período de los ventisqueros. Todavía no se ha resuelto si ha habido una ó dos épocas glaciales, una boreal y otra austral, una más antigua y otra más moderna, y si han de explicarse cósmica ó climatológicamente. Históricamente se nota, desde Herodoto, un aumento de temperatura en muchas comarcas y un decrecimiento general de los ventisqueros, de suerte que, aun para el hombre de la época glacial, no debiera aceptarse una fecha demasiado larga [2]. Con excesiva sutileza procúrase distinguir hoy en todas partes morenas más antiguas y morenas más modernas de la época glacial, y entre los dos períodos establecer períodos intermedios para el hombre de la época glacial (excentricidad de la órbita de la tierra, la corriente del Golfo, distribución vertical). Los fósiles de Taubach Weimar se consideran como un argumento de un período diluvial más suave, y la Schussenquelle, de un período ártico, con sus animales hiperbóreos (reno, marta, lobo, oso, zorro polar) y musgos (groenlándicos). Los sitios de hallazgos de restos del hombre primitivo diluvial en Europa, se encuentran todos en regiones que, durante la última época glacial, no estaban cubiertas por los ventisqueros ó por la nieve de los valles; son, pues, más recientes que la antigua formación de ventisqueros y se encuentran especialmente en el extremo límite de la región de las morenas de la última época glacial. El hombre primitivo vivió, por consiguiente, en la última época de los ventisqueros. Dentro de la época antigua y de la más antigua del diluvial, no

(1) Penck, *Mensch u. Eiszeit*, «*Archiv f. Anthrop.*, 1884, 211; 1894, 49; Probst, *Klima und Gestaltung der Erdoberfläche in ihren Wechselwirkungen*, 1887; Günther, *Geophysik*, I, 38; Ranke, *Der Mensch*, II, 417, 431; Hesse, *Ueber Spuren menschlicher Tätigkeit aus interglazialen Ablagerungen*, «*Archiv f. Anthrop.*, 1894, 49.

(2) V. Pfeifer, *Nat. u. Offenb.*, 1894, cuad. 2, 3 (contra Trissl); Probst, *Uebersicht ueber den früheren und jetzigen Stand der Geognosie*, 10; *Würtemb. Jareshefte*, 1894, y en parte *Nat. u. Offenb.*, 1900, 412.

han podido encontrarse hasta ahora huellas del hombre; esto no obstante, la antigüedad glacial del hombre se aprecia hoy como indudable [1], y se asegura que ocupaba gran parte del globlo terráqueo, por lo menos Europa, Africa septentrional y América meridional.

Modernamente se quiere señalar en América dos períodos glaciales. Según los hallazgos prehistóricos, se ha tratado de trasladar también la existencia del hombre, si no al primer período, por lo menos á una época intermedia. Pero no se ha conseguido demostrar un paralelismo entre las épocas glaciales de Europa y de América, por lo que la determinación de la antigüedad es aquí tan insegura como en Europa. Los geólogos oscilan entre 35.000 y 7000 años. Algunos naturalistas opinan que, según las investigaciones más seguras, no tanto debe admitirse una antigüedad tan remota del hombre como disminuir más de lo que hasta ahora se creía la extensión y desaparición de los ventisqueros. Si se tiene presente que en el tiempo histórico han desaparecido 40 especies de aves y de mamíferos, y que el bisonte, el búfalo y otros están hoy á punto de desaparecer, podrá comprenderse más fácilmente la desaparición de una fauna en un período anterior, en el cual no se tomaban precauciones contra la acción del clima.

5. No hay hombres de la época terciaria.—En el *terciario* no se han encontrado huesos fósiles. De ninguno de los huesos encontrados se ha evidenciado que pertenezca á la misma época que los yacimientos terciarios de los cuales se han sacado [2]. Otras huellas del hombre terciario se han comprobado también como falsas. El abate Bourgeois creyó que los *pedernales* que encontró en abundancia en Thenay (Loira), debían explicarse como productos artificiales del hombre terciario, y puso á discusión el

(1) Neumayr, *Erdgesch.*, II, 1890, 552, 618; *Nat. u. Offenb.*, 1897, 210; 1905, 407; Zittel, *l. c.*, 714, 720; *Jahrb. d. Naturw.*, 1898, 344.

(2) Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 158, 513; Schaaffhausen, *Anthropol. Stud.*, 151; Kirchhoff, *Allgem. Erdk.*, 586; *Science cath.*, 1888, 762; 1889, 248, 729; 1890, 185 (sobre el esqueleto de Castelnolo), Lenormant, *L'hist.*, I, 144.

asunto. Pero si bien al principio obtuvo la adhesión de diferentes hombres de ciencia, el hecho se hizo cada vez más dudoso, y hoy se tiene como enteramente inverosímil. Según Mortillet, ya no lo creen más que Hovelacque y Hervé. Quatrefages asintió de nuevo en los últimos tiempos, considerando definitivamente como auténtico el descubrimiento de un cráneo en Castelnodolo (Brescia), y creyendo que los enanos africanos y los mincopos estaban al mismo nivel que aquel cráneo. Pero el hecho en que se funda tiene bien poca solidez. «El hombre terciario no se ha encontrado todavía; sus huellas más antiguas, tanto en Europa como en las demás partes del mundo, no pasan de la época diluvial [1].»

Los supuestos objetos de arte, con sus filos cortantes, son sencillamente groseros productos naturales. Otros pedernales (en St. Prest, cerca de Chartres, cuevas de Perigord), lanzas, flechas, puñales, etc., pertenecen probablemente á formaciones posteriores. Es dificilísimo determinar la edad de estos objetos existentes en formaciones de lodo ó de arena, porque fácilmente pudieron haber sido enterrados más tarde en capas más profundas. Más aún; en algunos períodos falta también la medida para fijar la duración del yacimiento. Precisamente en el renombrado valle del Soma, casi el único del cual se han obtenido las pruebas justificativas de la existencia del hombre diluvial primitivo, se ha demostrado recientemente que sus capas arenosas se han formado en tiempos históricos [2]. Ulteriormente se ha afirmado que en los huesos de los animales terciarios se han encontrado *señales* que sólo pueden provenir del hombre, así como también se ha creído que ciertas *lesiones de los huesos* son obra de sus manos. No hace mucho tiempo que se descubrieron impresiones de golpes en los huesos de un hiparión fósil hallado en Gre-

(1) Ranke, *Der Mensch*, II, 502; Neumayr, *Erdgesch.*, II, 551, 618.

(2) Bourgeois, *Revue des quest. scientif.*, 1877; Moigno, *Les splendeurs de la foi*, III, 732; IV, 69; *La Controverse*, 1882, 498, 552, 603; 1884, 169; Nadaillac, *Die ersten Meschen*, 488, 508; Nötting, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1894, 427 (*Alta Birma*).

cia. En el departamento de Dordoña ha descubierto Rivière una caverna prehistórica con dibujos de animales grabados en la piedra [1]. Pero después de un examen más cuidadoso se ha demostrado que las incisiones y los orificios proceden de animales contemporáneos. Algunos presuntos signos son rayaduras casuales por efecto de contactos mecánicos. Los descubrimientos modernos de morteros de piedra, instrumentos, huesos humanos y otros, en la Argentina y en otros lugares, que algunos exploradores, como Wallace y Ameghino, atribuyen al plioceno, necesitan todavía examen más minucioso, pues aquellas capas pertenecen probablemente al diluvial [2]. «Para afirmar la existencia del hombre en la época terciaria, tanto en América como en Europa, faltan seguros puntos de apoyo [3].» El driopiteco, cuya existencia se relacionó con estos hechos, se considera hoy como un antropomorfo de la especie más baja.

6. **Restos de comidas.**—Lo mismo puede decirse de los demás restos de la actividad y de la vida humana hallados en capas más profundas. En todos los países, en las costas de todos los continentes, encuéntranse montones de despojos, conchas, huesos, vasijas de barro y utensilios de piedra en gran cantidad. Los restos animales consisten en moluscos comestibles, ostras y caracoles que no pudieron haberse amontonado de una manera natural, sino que han debido ser arrojados por el hombre como residuos de sus comidas, por lo cual se llaman *desperdicios de cocina*,

(1) Humboldt, 1885, 363; Nadaillac, *l. c.*, 501; Ranke, *l. c.*, II, 453, 465, 502; *Univers cath.*, II, 1889, 280; *La Controverse*, 1886, 515; 1888, 488; *Ann. de phil. chrét.*, II, 1896, 111, 241; *Jahrb. d. Naturw.*, 1897, 49. Sobre América, véase Nadaillac, *Les premiers Américains*, «*La Controverse*», 1886, 17; Ameghino, *Actos de la Acad. Nacion. de Ciencias de la Repúb. Argent.*, VI, 1890.

(2) *Jahrb. d. Naturw.*, 1892, 347; 1894, 239; Zittel, Ranke, Luschan, *Archiv. f. Ethnol.*, 1895, 214. Por lo contrario, Koken, *Die Vorwelt*, 456, de conformidad con Santiago Roth, mas muy incierto. Pág. 449: «La existencia del hombre terciario es un postulado» Otra cosa es el dogma de que el hombre haya aparecido de una vez (494, 613); *Eiszeit*, 30; Klaatsch en el Congreso Antropológico de Worms, 1903.

(3) Zittel, *Paläozoologie*, IV, 719; Ratzel, *Völkerk.*, I, 455.

kjökkenmöddingos, en la costa oriental de Dinamarca. Estos restos revueltos con ceniza, carbón y leña (pino, haya y encina), así como los fogones encontrados, confirman en absoluto esta opinión. Como animal doméstico, sólo se encuentra el perro; la ganadería y la agricultura son desconocidas. Entre los artefactos humanos se mencionan instrumentos de piedra toscamente tallados, enseres de hueso y pedazos de vasija. Con todo, varios de éstos pertenecen al período neolítico.

Pero la hipótesis de la contemporaneidad de los yacimientos es todavía aquí más incierta y más inseguro el cálculo de la edad. En nuestros deltas es hoy la sedimentación algo más lenta, pero desde tiempos históricos se ha comprobado gran alteración en ella. La configuración de los continentes y países ha sido diferente, los levantamientos y los hundimientos contribuyeron al cambio. Los aluviones y la formación de turba y de estalagmitas han alcanzado frecuentemente espesores considerables, pero la irregularidad de tales formaciones es bien conocida. En la época cuaternaria eran las condicionos tan diferentes de las nuestras, y las causas transformadoras de la superficie del suelo muestran haber tenido una intensidad tan anormal, que es imposible fijar su duración por los fenómenos que ellas ofrecen. Esta duración debe haber sido corta con relación al espesor de los yacimientos. Los geólogos están de acuerdo en esto. Nada justifica la hipótesis de números extremadamente grandes. En general, los desperdicios de cocina se atribuyen ahora á la edad aluvial de la piedra, y su origen se considera como contemporáneo de la época del pino silvestre en Dinamarca [1].

7. Viviendas palustres.—Recientemente (1854) se han descubierto *construcciones palustres*, primero en el lago de Zurich, después en el de Neuenburg y en los demás lagos suizos, y también en el lago Constanza, cerca de Schussenried, en el norte de Alemania, en Austria, Italia,

(1) Ranke, *Der Mensch*, II, 531; Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 160.

Francia é Inglaterra, y en otras partes, las cuales son restos de antiguas aldeas lacustres (en Suiza 300 hasta hoy), que fueron construídos para defenderse de los ataques de las fieras. Este descubrimiento cautivó mucho la atención al principio y ocasionó las más atrevidas hipótesis relativas á la edad del género humano. Al presente, estas construcciones lacustres son una prueba de la corta antigüedad de su existencia, pues se ha visto que sus constructores vivieron en la mayor parte de los lagos en todos los períodos prehistóricos, desde el neolítico hasta la edad del hierro, y aun en épocas históricas. Herodoto describe la vida de los panonios del lago de Prasia, é Hipócrates habla de los constructores lacustres en el río Fasis, al pie del Cáucaso. Viajeros modernos han encontrado moradas semejantes en la India Inferior, en Célebes, Nueva Guinea, Java, Cerán, Mindanao, las Carolinas, en la América septentrional, en Africa y en otras partes (1). Los constructores lacustres de Schussenried (Federsee) pertenecían á la edad de la piedra y se distinguieron especialmente en la alfarería. Sus artefactos de piedra indican bastante habilidad; pero son muy inferiores á los encontrados en Dinamarca, Bélgica é Inglaterra. Hay que referirlos al período neolítico más antiguo. Utilizaban solamente maderas de hojas largas; de coníferas no se ve huella. Como tiempo se cuenta para Suabia de 1400 á 800 a. d. J. C.

8. Edades de la piedra, del bronce y del hierro.— Excluído, pues, el hombre terciario, tratóse de averiguar la edad del *hombre cuaternario* por la formación paulatina que permiten reconocer los restos ya mencionados de su capacidad artística. El danés Thomsen fué el primero que fijó la edad, según el material y la naturaleza de las armas y utensilios, conforme á los cuales ha distinguido las edades de la *piedra*, del *bronce* y del *hierro*. La división en conjunto es exacta, pero sólo ofrece una medida relativa, es diferente entre los diversos pueblos y tiene muchas ex-

(1) Ranke, *l. c.*, II, 513; Ratzel, *Völkerk.*, 1, 104, 385, 511.

cepciones. Ya citamos oportunamente que la Sagrada Escritura conoce estas tres épocas. Nada dice de utensilios de piedra, pero se mencionan el cobre y el hierro. Caín fué el primero que edificó una ciudad. Lamech fué el primero que tomó dos mujeres. Jabal fué el padre de los habitantes en tiendas de campaña (nómadas). Jubal fué el padre de los músicos, que tocaban cítaras y zampoñas; Tubalcaín trabajó el cobre y el hierro [1]. Asimismo, hay que convenir en que casi en todas partes, también en África, donde ahora se utiliza el hierro, y en el Japón (no en China), la primitiva cultura empezó con la edad de la piedra. Mientras los pedernales, como piedras del rayo y del trueno, se atribuyeron antigüamente á seres sobrenaturales [2], desde Mercati, médico de cámara de Clemente VIII, se empezó á considerarlos como armas de hombres antediluvianos que no conocían el metal. En los tiempos modernos, la busca de armas de piedra ha llegado á ser una especie de manía. No sólo se han considerado como artefactos muchos productos naturales, sino que también verdaderas costillas de cantera se han considerado como utensilios de sílice (Mure de Barrez, en el Aveyrón).

En general, puede distinguirse un período *paleolítico* (diluvial) y otro *neolítico* (aluvial). El primero, que no alcanza á la época más antigua del diluvial, es la época de los trogloditas. Las armas é instrumentos de piedra consistían en sencillas astillas ó en pedazos rudamente tallados. Las herramientas, los utensilios, las armas y las vasijas de metal, les eran desconocidos; tampoco conocieron la cría de animales domésticos ni las plantas de cultivo. Recientemente se han encontrado sepulcros de dicha época en la gruta de Spy en el valle de Orneau, en Bélgica, á pesar de que se había creído hasta ahora que los hombres de entonces no enterraban sus muertos [3]. Aún

(1) Lenormant, *L'hist.*, I, 292; Meignan, *L'ancien Test.*, 205.
(2) Moigno, *Les splendeurs*, III, 702.
(3) *La Controverse*, II, 1886, 287; I, 1889, 273.

no se ha confirmado que se encuentren aquí objetos de barro; hasta ahora no se han hallado en este período.

Los franceses (Quatrefages, Lenormant) subdividen esta sección en dos partes: una comprende los habitantes más antiguos de los valles del Soma y del Oise, y otra los habitantes de cavernas en los Pirineos. Estos revelan cierto progreso merced al perfeccionamiento de los utensilios de piedra, los cuales se hallan adornados de dibujos (oso de las cavernas). Durante esta época rengífera, parece que desaparecieron casi totalmente los grandes carnívoros (felinos), por lo cual predominaron los herbívoros. El mammut y el rinoceronte existen todavía, pero van extinguiéndose poco á poco. El reno ocupa los herbazales en las selvas.

En la época neolítica, esto es, en el tiempo de los habitantes de los valles, caracterizado por la emigración (?), y por la variación del clima, cuando ya había desaparecido el oso de las cavernas y el mammut, cuando el reno, con los antiguos hombres de la edad glacial semejantes á los esquimales, á los lapones y á los finlandeses, se reducían al Norte, y el antílope hacia la Europa oriental; cuando ya había pasado la época glacial y aparecido los animales domésticos y las plantas de cultivo, encontramos hachas pulimentadas, por lo general de las piedras más duras, y de una labor tan delicada y bella, que no la haría mejor un obrero de hoy, con todos los medios que le ofrece la industria moderna. Los hombres neolíticos construyeron dólmenes (mesas de piedra ó cámaras), túmulos (sepulturas de piedra en forma de caja) y menhires (piedras erguidas), en ellos se ha encontrado también el bronce y el hierro; conocieron además las redes y los tejidos, y erigieron igualmente moradas sólidas, en posición segura para casos de necesidad (1). Pero no es posible fijar el fin de la edad de la piedra. En Suecia duró hasta el año de 1500 antes de Jesucristo, entre los indios hasta los tiempos

(1) *Jahrb. d. Naturw.*, 1898, 345; *Archiv. f. Anthrop.*, 1895, 24, 643.

más modernos, y en el Amazonas todavía se hallan en la edad de piedra. Los *munds* construídos para moradas y sepulturas, deben ser más recientes; con todo, los antiguos pudieron haber sido utilizados también por los indios que suplantaron á los constructores de *munds*. En Méjico no se conocía todavía el hierro en tiempo de la conquista, y solían ejecutar los sacrificios cruentos con cuchillos de obsidiana. Todavía hoy afeitan los barberos con tales cuchillos.

Los pueblos cultos usaban también utensilios de piedra para los ritos idolátricos, aunque conocieron desde mucho antes los de metal; por ejemplo, los judíos en la circuncisión, los egipcios para los embalsamamientos y también para la circuncisión, los sacerdotes de Cibeles para la automutilación, los italianos para el culto de Júpiter, en los ritos de los feciales y en los sacrificios solemnes, y aun hoy los albaneses para fines augurales. En el campo de batalla de Alesia, donde Vercingetorix fué vencido por César, se recogieron armas de piedra, de bronce y de hierro. Armas de piedra usaron todavía los ingleses en la batalla de Hastings (1066), y los escoceses en 1298. Hasta hace poco, empleaban pesados martillos de piedra los caldereros irlandeses. En China se usó el hierro para espadas entre los siglos VIII y V, y en el Japón la edad de la piedra y la del bronce duraron hasta el siglo XIX. Cuando se descubrió Australia, se hallaban todavía sus habitantes en la época de los utensilios de piedra sin horadar; lo mismo puede decirse hoy de los melanesios y polinesios [1]. Los indios en Tejas trabajan con herramientas de piedra en las minas de cobre del Lago Superior, como hicieron un día los habitantes de la península del Sinaí ó los de Toscana y Asturias.

Así se explica la dificultad de precisar el principio de la

(1) *Allg. Zeitung*, 1889, cuad. n. 46, 43; Kirchhoff, *Allg. Erdk.*, 598; Ratzel, *Völkerk.*, II, 100, 242, 584; III, 18, 519, 681; Ranke, *Der Mensch*, II, 583; *Nat. u. Offenb.*, 1891, Heft 1; 1892, Heft 1, 2; Moigno, *Les splendeurs*, III, 82, 725.

edad del *bronce* y del *hierro*, y aun no falta quien afirma que los instrumentos de bronce apenas pueden ser trabajados sin ayuda de los de hierro. Las excavaciones de Schliemann han vuelto á hacer dudosa esta distinción. Ciertos hallazgos de cobre puro [1] han hecho suponer una edad del cobre como tránsito á la del bronce. Como quiera que sea, también en esto son muy diferentes los períodos. Mientras el Egipto, que, según una hipótesis hasta aquí admitida, sólo tuvo la edad paleolítica [2], conoció, al parecer, el cobre y el bronce 4000 años antes de nuestra era, y el hierro desde el siglo XV, en las Galias hallamos el hierro 800 años antes de la misma era, y en Escandinavia sólo desde la era cristiana. En Asia era conocido el uso de los metales desde los tiempos más remotos. Se cree que el principio de la edad del cobre en Chipre se remonta á seis mil años antes de Cristo. En Chipre fué donde por primera vez, antes que en los pueblos circunvecinos, se descubrió la manera de obtener el cobre por fusión. Mucho antes del segundo milenario antes de Jesucristo, poseyeron los chipriotas un bronce muy tenaz [3]. En América, antes del descubrimiento de Colón, era absolutamente desconocido el hierro. En algunas partes se fundía el bronce mezclado con plata. En Africa se pasó directamente de la edad de la piedra á la del hierro [4].

Con esto queda dicho lo necesario acerca de los límites de la edad del bronce, tanto como permiten suponer los datos inseguros que poseemos. Respecto á las construcciones lacustres de Suiza, algunas, como Schussenried, se

---

(1) Otra semejante tuvo lugar en Wurttemberg, en la turbera de Klemwinnaden, en la Alta Suabia: *Württemb. Jahreshefte*, 1895, CXXVII; Ranke, (*l. c.*, II., 594), está, con Virchow, en favor de una pura edad de bronce. *Jahrb. d. Naturw.*, 1899, 298.

(2) Cartailhac (*L'âge de la pierre en Afrique*, I, Egipto, 1895) supone una edad neolítica. V. *Archiv. f. Anthrop.*, 1895, 219, 425, sobre la edad del bronce y del cobre. Much, *Die Heimat d. Indogerm.*, 29, 101, 110.

(3) *Allg. Zeitung.*, 1899, cuad. n. 17.

(4) Montelius, *Die Chronologie der ältesten Bronzezeit in Norddeutschland und Skandinavien*, 1900; *Globus*, 1900, 265. Edad del bronce en Oriente y en Grecia, *Archiv. f. Anthrop.*, 1893, 1.

remontan hasta la época neolítica, reconociendo, empero, que sus aldeas fueron habitadas durante toda la edad del bronce, y varias llegaron á la edad del hierro y aun á la época histórica. En general, á las construcciones lacustres de los dos períodos de la piedra, sigue un período de transición hacia los metales, hacia la época del cobre. Los períodos del cobre y del bronce se encuentran también en las construcciones palustres de Austria (Mondsee), en la Península Ibérica, en Troya y en Babilonia. El bronce (de Brindis) fué unas veces fundido y otras forjado, y pasó poco á poco al hierro. La época septentrional del bronce llega hasta 500 años, y la anterromana hasta 200 antes de Cristo. El esquema general de los tres períodos (Lucrecio) [1] no corresponde, pues, con toda exactitud. Lo que la teoría supone como sucesivo, en la realidad fué simultáneo; la medida es muy relativa, y respecto á cada pueblo en particular, exige un nuevo y especial examen. Si tomamos como máximo de 6000 á 8000 años antes de nuestra era, podremos adaptar cómodamente también los cálculos más largos. Sin embargo de esto, no hay que perder de vista que hace 5000 ó 6000 años ya existían las mismas razas que hoy. Si la Paleontología y la Arqueología nos dejaran en la duda sobre esto, los dibujos egipcios nos convencerían de ello.

9. Etnografía y Filología.—Más seguros son, en general, los datos que para la determinación de la edad del género humano, nos ofrecen la *Etnografía* y la *Filología*. Con el auxilio de ellas, podemos fijar con toda seguridad un límite, si bien relativo. Los pueblos antiguos civilizados tienen una historia que se remonta muy lejos y un lenguaje muy perfeccionado [2]. Si examinamos detenidamente la historia y la literatura de los indios, la civilización asirio-babilónica ó la religión y el arte egipcios, que-

(1) Herod., 2, 86; 3, 8; 7, 69; *Science cath.*, 1888, 483; Meyer, *Gesch.*, II, 44, 120, 156, 505; Maspero, *Hist.*, 18, 133; *Rev. de l'hist. des rell.*, I, 1898, 347.

(2) Josefo, *C. Apion.*, 1, 2, 6. Sobre los metales según los sumeranios, véase Hommel, *Semitische Völker*, 1881, 409.

daremos admirados de la elevación intelectual de estos antiquísimos pueblos. Solamente la edificación de las pirámides de Egipto muestra tal perfección del arte teórico y práctico, que para llegar á ella han sido necesarios miles de años. La hipótesis de que dicho arte proviene del Paraíso terrenal nos parece que no corresponde al fin ni á la extensión de aquel feliz estado primitivo. En esto hay que distinguir entre perfección religioso-moral y cultura profana. Por otra parte, no ha de olvidarse que los métodos para medir el desarrollo de la cultura son muy inseguros, puesto que faltan datos históricos precisos. La tradición histórica abarca todo lo más un período de 6000 á 8000 años. Josefo se maravilla de que se quiera dar fe á los griegos, cuya historia y cuyo arte histórico son recientes, en tanto que los egipcios, los caldeos y los fenicios tienen una historia remota y siempre se cuidaron de sus tradiciones históricas.

10. Egipto é India tienen antigua civilización.— Los egipcios aparecen ya 3000-4000 años antes de Cristo con un lenguaje escrito perfecto (1), lo cual supone un pueblo que había observado, estudiado y pensado mucho, cuyo espíritu sabía orientarse en las más complicadas combinaciones. El papiro encontrado por Prisse, quizás del año 2300, contiene la copia de los dos libros más antiguos de la mitad del cuarto milenario, antes de Jesucristo. Además, se dice en él «que ya se encuentra todo por escrito en el libro de los proverbios (2).» Los egiptólogos oscilan en determinar las 30 dinastías de Manetón entre los años 6467-2224 antes de Cristo, porque sus datos, como los datos de la tabla de Abydos, son inseguros, pues las dinastías fueron en parte probablemente contemporáneas (3). Como ínfimas cifras para el principio del imperio egipcio, indica Steindorff 2700, Leptius 3892, Lauth 4157, Brugsch

(1) Vigouroux, *Die Bibel*, II, 33, 503; *Katholik.*, II, 1882, 616; *Stimmen aus Maria-Laach.*, 1874, 360; *Science cathol.*, 1888, 439; Schanz, *Alter*, 44.
(2) Strauss y Torney, *Essays*, 30; *Altägypt. Rel.*, I, 17, 341.
(3) *Science cath.*, 1887, 444, 712; 1888, 165; Platz, *Der Mensch* (desde el diluvio hasta Jesucristo 5,500-6,000 años); Hamard: Máximum 10,000 años.

4455, Mariette 5004, y Amelineau 6000. Los nuevos hallazgos nos trasladan á tiempos antiquísimos, pues hasta se ha descubierto el sepulcro y una inscripción del primer rey de la lista, Menes. Pero en aquel tiempo, el período neolítico había alcanzado su mayor desarrollo, con un perfeccionamiento de la técnica en los trabajos de los materiales de piedra como no se logró en ningún otro país. Las pirámides mayores se remontan probablemente al año 3000. Su exacta orientación astronómica indica la época de 3350 3390. Precisamente la historia egipcia, que es la que mejor conocemos, nos obliga á retrotraer el principio del género humano mucho más allá de las fechas admitidas hasta ahora [1]. Recientemente se han descubierto cámaras sepulcrales de la dinastía tercera, y trabajos en filigrana de la duodécima. Esto no obstante, se ha evidenciado que la civilización y el arte egipcios dependen de los babilónicos.

La historia de los *caldeos* se pierde en la historia de los tiempos. Hasta donde llega nuestro conocimiento, este pueblo se ofrece á nuestra vista culto é inmóvil, como una columna de granito. Desde 20, 30, ó quizás 50 siglos antes de Jesucristo, queda estacionado en una civilización bastante adelantada. En Tello, en la caldea inferior, se ha encontrado una colección de estatuas, que permiten entrever, la paulatina evolución del arte caldeo. Pueden distinguirse aún tres épocas. La tercera representa el período clásico del arte caldeo, la cual no progresó más, sino que desapareció con la caída de Babilonia. Nínive tomó el arte de los caldeos, sin llegar á perfeccionarlo. El arte asirio quedó estacionado durante muchos siglos. Por consiguiente, la época del más elevado desarrollo del arte

(1) Maspero, *Revue de l'hist. des rell.*, I, 1889, 11; Proctor, *The great Pyramid*, 1885; Morgan, *Compte rendu des travaux archéologiques exécutés par le service des antiquités de l'Égypte pendant les années 1894, 1895, 1896*, *Annal. de Phil. chrét.*, II, 1896, 239; Moor, *Essai sur l'origine du peuple Égyptien*, 1896; Amélineau, *Essai sur l'évolution historique et philosophique dans l'ancienne Égypte*, 1895; *Jahrb. d. Naturw.*, 1889, 288; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1889, 382.

caldeo cae aproximadamente en el año 2000 antes de Cristo. Pero el estudio de los monumentos de Tello, según el testimonio de eminentes asiriólogos, nos transporta más allá del año 5000. Algunos asiriólogos (Hommel) calculan que hacia el 4500 reinó el monarca conocido como más antiguo de Babilonia del Sur (Ur-ghanna de Tello-Sirpurla). Recientemente se ha descubierto una inscripción que, antes de la antigua dinastía de Sirpurla habla del antiquísimo reinado de Mesilio, rey de Kisch. Con esto poseemos un capítulo auténtico de los anales más vetustos del género humano. En antiguos templos del sol se halló una inscripción, según la cual el rey Sargón había reinado ya en el año de 3750 en la cuenca inferior del Eufrates [1]. Entonces ya era Babilonia una gran ciudad; en ella se cultivaba la ciencia y el arte, y la historia caldea ya tenía detrás de sí la edad de los mitos y leyendas.

También la historia de los indogermanos nos lleva á una antigüedad remota, á una época en la cual muchas tribus de las familias aria y semita formaron un solo pueblo. La Historia no nos habla de esto, pero la Filología nos ofrece también aquí un lenguaje perfeccionado. Si bien los monumentos escritos retroceden apenas á 1400 años antes de Jesucristo, presuponen, en cambio, una larga tradición. Verdad es que la historia antigua de los chinos está llena de datos mitológicos; pero la crítica debe reconocer una antigüedad muy grande. Su poesía remonta por lo menos al siglo XXII antes de Jesucristo [2]. A pesar de esto, tampoco aquí puede hablarse de una absoluta determinación del tiempo.

11. Número relativo de 8000 á 10000 años.— En la Historia y en la Filología, como también en la

(1) *Stimmen aus Maria Laach.*, 1893, 432; Hommel, *Gesch. Babyloniens und Assyriens*, 1835; *Abriss der Geschichte der vorderasiatischen Kulturvölker und Aegyptens*, 1889; *Altisraelitische Ueberlieferung*, 1397; Tiele, *Babilonisch assyrische Geschichte*, II, 1888), 755; Delattre, *Le progrès de l'Assyriologie depuis 10 ans*, 1899; Moor, *Essai sur les origines de l'Empire chinois*, 1899; *Ann. de Phil. chrét.*, 1897, 478.

(2) Harlez, *La poésie chinoise*, «*Univer. cathol.*», II, 1892, 953.

Geología, conviene guardarse de la manía de los grandes números. Todos los apologistas ilustrados están hoy de acuerdo en admitir que la antigüedad es algo mayor de lo que comúnmente se supone [1]. De todo lo que antecede se deduce que 6000 años (Kaulen, Hoberg y otros) es un número demasiado pequeño. Tampoco inspiran confianza los números elevados que dan muchos antropólogos, paleontólogos é historiadores. Pero también no pocos naturalistas muy apegados á la tradición, rebasan de mucho los números ordinarios; por ejemplo, Guibert llega á 18000, y Lapparent á 30000 años. Los 100000 años, y aun más, que se deducen de las capas geológicas, según la analogía de los deltas, todavía son llevados de aquí para allá; pero el número aproximado puede colocarse entre 8000 y 10000 años. Con todo, aun este último número no es ni siquiera el doble de la cronología del texto original, sino sencillamente un poco superior á los datos de los LXX.

(1) Lenormant, *L'hist.*, I, 209; Ranke, Boulay, Gaudry, Reinach.

CAPITULO XX

El Diluvio

1. El relato bíblico.—2. Sus fuentes jahvista y elohista.—3. El relato de los escritos cuneiformes.—4. Otras tradiciones del Diluvio.—5. Epoca del Diluvio.—6. Epoca glacial.—7. El diluvio no es universal con respecto á la tierra y á los animales, pero sí probablemente con respecto á los hombres. —8. Ninguna decisión eclesiástica sobre este punto.

1. El relato bíblico.—Desde el capítulo VI hasta el VIII, habla el Génesis de una gran inundación, en la cual pereció todo el género humano con excepción de la familia de Noé, que constaba de ocho personas. La descripción de este diluvio, que se elevó por encima de las montañas más altas, nos es representada como una disposición extraordinaria de Dios en castigo del género humano pecador. Pero el relato del Génesis ofrece distintas particularidades. Es excesivamente prolijo y repite con frecuencia los mismos asuntos con diferentes palabras. En el capítulo VI se expone la maldad universal del hombre como causa de la resolución divina, y la exención de Noé y de su familia se designa como premio de su rectitud en medio del mundo corrompido. A esto sigue el mandato de que Noé fabricara el Arca y de que metiera con él dos animales de cada una de las especies. En el capítulo VII recibe Noé el encargo de entrar en el Arca y de que de cada uno de los animales limpios tomara 7, pero de los inmundos sólo 2, y de las aves del cielo también 7 de cada especie. Después se relata la ejecución de esto y se dice, respecto á los animales, que, tanto de los limpios como de los impuros, entraron en el Arca una pareja de cada especie. El ver. 9 del cap. VII del Gén. es la explicación armónica en relación con el Gén., VI, vers. 19 y sigs., y VII, vers. 2 y sigs. Prescindiendo de los números parciales, los animales fueron admitidos por parejas.

Después de la irrupción de las aguas, se narra de nuevo la entrada de Noé y de los animales en el Arca. Pero esta narración se manifiesta ya como suplementaria por el uso de los pluscuamperfectos, pues á los semitas gustábales la repetición. Luego se describe el diluvio; cómo creció poco á poco y subió hasta 15 codos sobre los montes más altos; y cómo perecieron todos los seres vivientes bajo el cielo. En 40 días llegó á la mayor altura; las aguas se mantuvieron 150 (5 × 30) días. En el capítulo VIII se relata el fin del diluvio. Al cabo de 150 días empezaron á disminuir las aguas y reposó el Arca en una montaña, es decir, sobre el Ararat [1] (Armenia); 73 días después aparecieron las cumbres de los montes; pasados otros 40 días, soltó Noé un cuervo, y cada 7 días sucesivamente envió tres veces la paloma. Por fin abrió Noé la cubierta del Arca, y vió que se había secado la superficie de la tierra; pero hasta 57 días después no quedó la tierra enteramente seca. Entonces, le mandó Dios salir del Arca. La estancia en ella había durado 1 año y 11 días (365 días); no se sabe con certeza si se trata de años solares ó lunares; pero, según los cálculos posteriores de los hebreos, el año lunar es el más probable. Los años artificiales no tienen fundamento astronómico. Es muy difícil precisar exactamente los números, porque, prescindiendo de la diferencia de las fuentes, según las cuales los jahvistas no atribuyen más que 40 días á la catástrofe, y 21 para la retirada de las aguas (60 días = un mes doble babilónico), los datos particulares son también inseguros. Lenormant calcula según el texto elohista 365 días, y por el jehovista 101 días (80 + 21). El caldeo tiene 7 × 7 = 7 semanas, el jehovista 7 × 2 × 7 + 3, puesto que 80 es número redondo en vez de 77 [2].

2. Sus fuentes jahvista y elohista.—La *minuciosidad* y la exactitud real y cronológica del relato deben de-

(1) Weber, *Ararat in der Bibel*, «*Theol. Quartalschr.*», 1901, 321; Murad, *Ararat u. Masis*, 1901.

(2) Schöpfer (*Gesch. des Alten Testaments*, ² 1902, 61) supone, con el abate Sloet, una duración de 7 meses de 28 días = 196 días.

pender, por una parte, de las fuentes á que debió acudir Moisés, y, por otra, del fin de toda la narración. Quiso además Moisés describir la mayor catástrofe que se desencadenó sobre toda la tierra habitada, y mostrar al pueblo la justicia divina que Dios decretó un día contra los pecados de los hombres. Pero en lo que concierne á las *fuentes*, por diferentes razones interiores se ha deducido recientemente la consecuencia de que fueron por lo menos dos diferentes, y que sólo en tiempos posteriores fueron transformadas en un relato armónico.

La razón más poderosa que abona esta consecuencia consiste en emplearse alternativamente los *diversos nombres de Dios*. En tanto que al principio del capítulo VI (hasta el versículo 8) se emplea el nombre de Jahvé, con la historia de Noé aparece el nombre de Elohim, que perdura en todo el capítulo. En el capítulo VII hasta el vers. 9, se emplea Jahvé; en los vers. 11-16 Elohim y en el vers. 16 Jahvé simultáneamente. En el capítulo VIII aparece de nuevo Elohim (1, 15), con el cual (vers. 20) alterna Jahvé. De la forma misma del estilo puede deducirse esta nota característica de las dos fuentes del texto original, esto es, que en la parte elohística el pronombre «yo» está expresado con *ani* (VI, 17), y en la jahvística con *anoki*, (VII, 4). De esto se dedujo que los cinco primeros versículos del capítulo VII son una narración paralela de los versículos 13-22 del capítulo VI, que proceden del autor elohista. Asimismo, los 17 primeros versículos del capítulo IX no son otra cosa sino una larga repetición elohística del VIII, 20 22 (1). Entre el VI, 19 20, y el VII, 2-3, existe contradicción; el VII, 12 y el VII, 24 encierran también contradicción, ambos documentos ofrecen una narración diferente.

Pero el cambio de los nombres de Dios es peculiar á todo el Génesis. En el conjunto déjase entrever que *Elohim*

(1) Eleohísticamente, VI, 11, 12 22; VII, 6, 11-16, 18-22, 24; VIII, 1, 2b 3b, 4, 15-19; IX, 1-17. Jehovísticamente, VI, 5 8; 7; 1-5, 7-9, 10, 12, 16b, 17, 23; VII, 2b, 3a, 6-12, 13b, 20-22 (Lenormant). Véase, por lo contrario, Hummelauer, *Genesis*, 1895, 21; Hoberg, *Genesis*, 1899, 69; Wetter, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 250.

representa mejor al Creador omnipotente y Señor del mundo, y *Jahvé* al Dios de la alianza de Israel. Según esto, se comprende que se cite el nombre de Elohim en los capítulos VI y VIII, porque el principio y el fin de la catástrofe se refieren especialmente á la omnipotencia de Dios; mientras que en el capítulo VII es más propio el nombre de Jahvé, porque se trata de la salvación de Noé, de cuya familia ha de renacer el humano linaje, el pueblo de la Alianza. Por este motivo se distingue en el VII, 2, con respecto á los holocaustos que siguieron, entre animales limpios é inmundos, lo que no fué necesario en el VI, 19. Los datos concernientes á las aves en el VII, 3, están en conexión con esto, pues también en el VIII, 20, se habla de los animales y de las aves limpias, como animales de sacrificio. Por esto fué necesaria la admisión de gran número de animales en el arca. Precisamente al hablar de los sacrificios, se vuelve á citar á Jahvé. Ambos elementos están en mutua correspondencia. El redactor hubo de trabajar con gran circunspección, pues este resultado sería inexplicable mediante trabazones casuales. Esto aparece especialmente en el VII, 16, donde Elohim se menciona como el que dió la orden á Noé, mientras se dice de Jahvé que cerró la puerta del Arca. Es imposible imaginar que el redactor pusiese juntos casualmente estos dos nombres porque sus fuentes lo ofrecían así una sola vez.

A pesar de esta diferencia en los nombres, el relato ofrece un orden lógico enteramente satisfactorio bajo el concepto de la redacción. En rigor no es posible separar el relato jahvístico del elohístico; pero sí puede suponerse que Moisés utilizó dos documentos, ó que el redactor elaboró dos relatos ordenados de conformidad con un solo plan [1]. Las partes jahvista y elohista dan, efectivamente, motivo á repeticiones, en boga entre los orientales, ó á

(1) Vigouroux, *Les livres*, III, 482. Lenormant, *Orig.*, I, 382, está por ambas fuentes y contesta á Bickell y á Vigouroux que la unidad está confirmada por la leyenda caldáica del diluvio. Robert, *Rev. bibl.*, 1895, 448.

discrepancias de forma, pero se completan mutuamente con la continuidad natural, de suerte que, si no variaran los nombres, nada nos inclinaría á pensar en una composición de dos narraciones distintas (1). En el Antiguo Testamento se cita todavía el Diluvio: *Salm.* XXVIII (XXIX), 10; *Is.*, LIV, 9; *Ez.*, XIV, 20. En este último pasaje es digno de notarse que entre los castigos de los malos no se menciona el Diluvio. Si en *Jer.*, XV, 2-3, y *Deut.*, XXXII, 24-25, no se enumera entre los cuatro medios del exterminio total la plaga del Diluvio, debe reconocerse en ello un recuerdo del arco-iris después del Diluvio. Puesto que se habla de esto en el relato elohístico, la anterior mención demostrará «que la opinión según la cual el documento elohístico existía mucho antes del Destierro, se apoya en fundamentos incomparablemente más sólidos que la que está en boga entre ciertos críticos modernos.»

Esto no obstante, no es nuestro ánimo combatir en modo alguno que el Génesis tenga por base fuentes más antiguas orales ó escritas. La cuestión principal consiste en saber si tales documentos estuvieron ya á disposición de Moisés ó si contenían noticias contradictorias ó se completaban y se confirmaban mutuamente. Con sólo criterios internos, equívocos y erizados siempre de excepciones, no se llegará jamás á resultados seguros en esta materia. Como quiera que sea, éstas dos fuentes representan antiguas tradiciones que no deben determinarse por la crítica literaria, sino por la histórico-religiosa (2).

3. El relato de los escritos cuneiformes.— Felizmente respecto al Diluvio, como también á la Creación y al pecado original, se nos ha conservado en los *escritos cuneiformes* un relato extramosaico, el cual, no obstante sus más fantásticos aderezos, hace imposible, por una parte, resolver la narración en un mito (mito del sol, puesta del

(1) Halévy, *Noé, le déluge et les Noahides*, (*Revue des études juives*, 1891, Abril-Junio); *Recherches bibl.*; *L'histoire des origines d'après la Gènese*, 1895. V. Girard, *Le déluge*, 1, 179, n. 1.

(2) Gunkel, *Schöpfung*, 143; *Genesis*, 1901, 125.

sol, mito del éter), y, por otra, arroja clara luz sobre el Génesis, porque los dos relatos, aun en el fragmento descubierto por Scheil, que tiene mucha afinidad con la llamada segunda versión del relato del Diluvio publicada por Rassam, son paralelos entre sí. Verdad es que las tablillas de barro sólo son copias del siglo VII a. de J. C.; pero los originales, á juicio de críticos competentes, se elevan al año 2000 [1]. La leyenda está de acuerdo en lo esencial con la narración de Beroso, y es tal que hace suponer una fuente distinta del relato de Moisés. Esta leyenda que Abraham se llevó de su patria, traslada á Noé á las cercanías del mar (Golfo Pérsico), mientras que el Génesis con el «Arca» presupone la tierra firme. No se habla aquí ni de la botadura del barco, ni de un piloto como en aquélla. Hasisatra está descrito como un rey que sube al barco rodeado de un enjambre de criados. Entre los animales falta la distinción de limpios é inmundos, así como el número siete. De la comparación de ambas narraciones se deduce que también el caldeo conoce dos relatos (Sayce, Rassam), tres después del hallazgo de Scheil, con repeticiones; así, pues, los dos relatos del Génesis, si fueran aceptados como tales, proceden, como quiera que se mire el asunto, de *un* origen común. Según los tres textos, el Noé caldeo fué instruído respecto á su salvación en un sueño. De la diferencia de la narración, que no se explica con sólo la labor monoteísta, se deduce que Moisés ó el redactor no dependió de la narración caldea [2].

...El caldeo tiene ambos episodios hasta el *Gén.*, VII, 16.

---

(1) George Smith, *Die chaldäische Genesis*, 1876; *Zeitschr. f. kathol. Theol.*, 1877, 128; 1885, 624; Vigouroux, *Die Bibel*, I, 210; *Les livres*, III, 487; Schrader, *Die Keilinschriften*, 46; Delitzsch, *Kommentar*, 157; Girard, *Le déluge*, I, 152; Jensen, *Mithen und Epen*, «*Keilinschriftliche Bibliotek*», VI, 1; Scheil, *Un fragment d'un nouveau récit babylonien du déluge*, «*Rev. bibl.*», 1898. 1; *Recueil de travaux*, XX, 1898, 55; *Rev. de l'hist. des rell.*, I, 1895, 162; K. Moor, *Le Geste de Gilgamès*, 1898, 16; Baumgartner, *Die Literaturen Westasiens und der Nilländer*, 1897, 69. La identificación de Gilgames (Gistubar, Hasisatra) con Nimrod (Jeremías) es insostenible. Bocklen *Die Sündflutsage*, «*Archiv. f. Rel.*», 1893, 1 (mito lunar).

(2) Véase, por lo contrario, Halévy, *Recherches*, «*L'univers. cath.*», 1896, 464.

Lo mismo que el VI, 14-16, Ea nada dice á Hasisatra del diluvio, sino que tan sólo le manda la construcción del barco. Este hecho está motivado por el temor de Ea de revelar á un hombre el secreto de los dioses. No un Dios, sino *Sit-na-pistim*=el Salvado, con el sobrenombre de Hasisatra, es el que, según Beroso Xisutros, cierra la puerta del Arca (del barco). También los dos pasajes, al final del cap. VIII y al principio del cap. IX, muestran sus huellas en la leyenda caldea, la cual refiere que Hasisatra, después que hubo salido del barco, ofreció á los dioses, que ya aparecían en número de doce, pero como seres vivientes, no como esquivas figuras, según ocurría en Assurbanipal, un sacrificio, que les fué grato, y á consecuencia del cual su mujer y él fueron elevados á la dignidad divina. Tenemos, pues, aquí los pasajes elohísticos sobre los preparativos y el final de la catástrofe, y la mención jahvística de los animales y la ofrenda del sacrificio. Tampoco falta el envío (sucesivo) de tres aves (paloma, golondrina y cuervo)[1].

Esta confirmación exterior prueba mejor que toda razón interior que el relato del Génesis no es una compilación tardía y falta de crítica de documentos perdidos. Los elementos del relato existían ya antes de Moisés, pero éste los transmitió en una forma indiscutiblemente más pura. Lo sobresaliente en la narración bíblica del Diluvio, no es la unión de los dos relatos, ni la sorprendente concordancia de sus rasgos fundamentales, sino su elevada interpretación, su *teleología moral.* Aquí ha de reconocerse, en verdad, el dedo de Dios, llámesele Elohim ó Jahvé.

Si la deliberación de los dioses en el relato cuneiforme está reducida al VI, 12 (14); si la cólera de los dioses y la tempestad han dejado un débil rasgo en el VII, 19; si el VII, 4, 6, 7, 10, son restos de las repeticiones del poema

(1) Gunkel, *Schöpfung*, 143, n. 1: En I quedaron indicados cuatro aves, un cuervo con tres palomas. Aquí quedan fusionadas ambas variantes, de las cuales la primera habla de la expedición de una misma paloma por tres veces; la otra de la expedición de tres diversos animales.

épico; por último, si el VIII, 1, recuerda la intercesión de la señora de los dioses (Ishtar), salta mucho más á la vista la diversidad de toda la concepción (1).

Respecto á la *duración* del diluvio, sólo sabemos por Beroso que, después de ocurrida la catástrofe, se retiró al punto el agua. Las inscripciones cuneiformes cuentan seis días y seis noches para la crecida y siete días para la varada del barco (en la tierra de Kardu, á la izquierda del Tigris, cerca de Zab). Como patria de la leyenda del diluvio, y como causa y lugar del acontecimiento, habría que suponer el país comprendido entre el Eufrates y el Tigris ó, según se le llama, Armenia.

4. Otras tradiciones del Diluvio.—No necesitamos tratar aquí de las otras *tradiciones sobre el Diluvio*. Aunque en casi todos los pueblos se encuentra una, es conveniente distinguir entre leyendas cosmogónicas (América) y locales y universales. La tradición del Diluvio, observa Lenormant con algo de exageración, es la tradición universal por excelencia entre todas las que se refieren á la historia de los orígenes del género humano (2). Pero la inferioridad de estas leyendas comparadas con el relato mosaico, se manifiesta ya en que en la mayor parte se ha perdido el *carácter de castigo*.

Lenormant va demasiado lejos cuando afirma que en todos los pueblos donde existe una tradición del Diluvio, esta terrible catástrofe es efecto de la cólera del cielo, provocada por las culpas de los primeros hombres, que generalmente se consideraban como gigantes (3). Pero él

(1) También Murad está en contra de la dependencia y en favor de una común tradición (41). V. Keil, *Babel und Bibelfrage*, 68 (contra Delitzsch).

(2) Lenormant, *L'hist.*, I, 55; Lüken, *Die traditionen des Menschengeschlechtes*, [2] 1869, 189; E. Fischer, *Heidentum u. Offenb.*, 1878, 218; Ratzel, *Völker*, 1883; Delitzsch, *Kommentar*, 162; E. v. Bunsen, *Die Ueberlieferung. Ihre Entstehung und Entwicklung*, I, 1889, 115; R. Andree, *Die Flutsagen ethnographisch betrachtet*, 1891 (no universal); Usener, *Die Sündflutsagen*, 1899; *Rhein. Museum*, 1901, 481; Zöckler, *Die Flutsagen des Altertums in ihrem Verhältniss zu Gen.*, 7-9; *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1895, cuad. 3; Stieber, *Katholik.*, I, 1897, 1, 2; Elbert, *Nat. u. Offenb.*, 1901, 475.

(3) *L. c.*, I, 49; Girard, *Le caractère naturel du déluge*, 1894, 9; Murad, *Ararat*, 29.

mismo concede que entre los pueblos arios, esta primitiva tradición se halla mezclada no raras veces con mitos puramente naturalistas, que describen las luchas en la formación del universo, entre los dioses celestiales y las personificaciones de las fuerzas terrestres (Gigantomaquia). Además, según él, la leyenda inda deja entrever el diluvio de los caldeos, de donde ha provenido directamente la armenia [1]. Girard propugna otra vez la tesis de que el carácter moral se encuentra, si no en todos los relatos del Diluvio, por lo menos en la mayor parte de ellos, y promete demostrarlo en una obra especial.

Según el relato de Beroso, los caldeos no conocen el fin de la expiación moral, esto es, el castigo, sino que explican el hecho como consecuencia de una disputa de los dioses. También es inseguro que las inscripciones cuneiformes den como fin del Diluvio el castigo de los pecadores y la salvación de Hasisatra. Con todo, se ha reconocido modernamente un elemento moral en las leyendas de los kohls, los mincopios, los dajakes, los fidjianos y otros [2]. Parece que el compilador del Avesta no tuvo noticia del Diluvio; tampoco están muy claras las huellas de él en el posterior Bundehesch; ni se encuentran tampoco en el Rigveda, pero se describen en un brahmana posterior (Manú) y se citan en posteriores epopeyas. La leyenda local china de la cronología coincide con bastante exactitud (cerca de 150 años) con la supuesta cronología bíblica, puesto que ésta, según un cálculo incierto, atribuye el Diluvio al año de 2597 (2278; 2662). La leyenda del Deucalión de los griegos, contiene efectivamente algunos rasgos extraños, peroel modo como la describe Ovidio, se aproxima mucho al relato bíblico. También el Nuevo Mundo tiene en Méjico, en el Perú, en Jamaica, en Tahití, en el Orinoco y en otras partes, su leyenda del diluvio, la cual muestra que

(1) Lenormant, *L. c.*, I, 66.

(2) Ratzel, *Völkerk.*, I, ^{2} 297: en los pueblos oceánicos existe una leyenda del Diluvio que aparece en muchos lugares sin conexión apreciable con las demás representaciones mitológicas. Causada por el Dios supremo ó por los dioses héroes, pero no siempre como castigo.

también en América ofrece los caracteres de una leyenda universal; pero con retrotraer el diluvio universal al principio de la Creación, adquiere una significación preferentemente cosmológica (1).

Sólo en Egipto parece haberse perdido todo recuerdo del Diluvio, porque para los pueblos de las riberas del Nilo, el concepto de la inundación nunca puede ser la representación de un mal, sino de un bien. Según una inscripción ha ya tiempo perdida, parece que sólo existía allí una reminiscencia vaga de la destrucción de los hombres por obra de los dioses, lo cual revela bastante semejanza con la narración bíblica (2). Todo lo demás que se relata respecto á esto es muy incierto, pues la confirmación de escritores posteriores tiene, respecto á la antigua historia egipcia, poco valor. Es discutible que los pueblos de la raza negra en Africa y Oceanía conozcan alguna leyenda del Diluvio. Las investigaciones modernas hacen esto probable respecto del continente africano y de Madagascar (3). También en Australia existe tal leyenda, lo cual podría decir mucho en pro de la antigüedad de la leyenda africana, pero es más probable que ésta proceda del Cristianismo ó del islamismo. Mientras no se encuentren huellas pertenecientes á épocas anteriores al contacto de los negros con las demás naciones, todo confirma esta sospecha; pues bien notorio es que los negros, especialmente los del Africa meridional, adaptan fácilmente las narraciones bíblicas á sus mitos.

Todas estas leyendas marchan de acuerdo con la Biblia en cuanto que ordinariamente el hecho de la salvación del hombre en un arca ó en un barco, la salvación de algunos animales y el desembarque en un alto monte del país respectivo, constituyen el fondo; pero, en cambio, el fin moral

(1) Ratzel, *Völkerk.*, I, 578.

(2) Strauss y Torney, *Altägypt. Rel.*, I, 282; II, 212; Josefo, *Antiquit.*, I, 3, 6; Girard, *Le caractère naturel*, I, 125, 161; Maspero, *Hist. an.*, 34; Moor, *Essai sur l'origine du peuple égyptien*, 1896, 35.

(3) Gloatz, *Spek. Theol.*, 289, 549, 681; Schneider, *Religion der afrikan. Naturvölker*, 75; Delitzsch, *Kommentar*, 162.

queda relegado á segundo término, y la lucha politeísta hace el todo confuso. Por otra parte, no es posible desconocer que muchas leyendas tienen carácter local originado por terremotos é inundaciones marinas. «No hay indicios de que el Diluvio haya traspasado los límites naturales de Mesopotamia; al contrario, la falta de una tradición original del Diluvio entre los egipcios, los indos, los chinos, los griegos y otros pueblos civilizados, nos lleva á la conclusión de que el Diluvio no se extendió á las comarcas habitadas por estos pueblos (1).» Si se reconoce que la leyenda china del Diluvio tiene carácter local, ocasionado por las avenidas del Hoangho, y que la raza amarilla no conoce en general sino leyendas locales; y si se tiene presente que las leyendas americanas proceden de tiempos posteriores y que probablemente fueron importadas; que los egipcios ó camitas no tienen una leyenda del Diluvio, y que los negros con todas las razas negras juntas carecen de ella, se verá que falta casi en las 3/4 partes de los pueblos. En modo alguno corresponde plenamente al hecho la afirmación de la escuela de Lenormant, á saber, que las razas aria, semítica y camita son el vehículo de la tradición del Diluvio, ya que sabido es que los árabes tampoco conocen

---

(1) Girard, *Le déluge devant la critique historique*, 1893, 225, 252, 363; *Le caractère naturel du déluge;* Schanz, *Die Universalität der Sündflut*, «*Theol. Quartalschr.*», 1895, 3; Suess, *Die Sündflut. Eine geologische Studie*, 1883. Al contrario Jürgens, *Stimmen aus Maria Laach*, II, 1884, 4. Schwarz (*Sündflut und Völkerwanderung*, 1884) deduce de esto que todos los pueblos en los cuales se ha conservado una leyenda del Diluvio, exceptuando los primitivos habitantes de Grecia, procedieron del Asia Central, y como teatro del mismo, la Mongolia y las tierras bajas caspio árabes. De las huellas halladas en Zungaria deduce la existencia de un antiguo mar mediterráneo que abarcó toda la Zungaria y la Mongolia, el desierto de Gobi y la cuenca del Tarym, y cuyo nivel estaba á 2,000 metros sobre el nivel del Océano. Un terremoto sacudió las montañas que costeaban por el noroeste á dicho mediterráneo, y la impetuosa corriente torrencial se desbordó por la brecha de Alatán-Barlik hacia el oeste en la llanura de Balksch, de donde pasó á las tierras bajas caspio-árabes y rompió por el Mar Negro. El Bósforo y los Dardanelos quedaron anegados, el Sahara inundado y por fin el istmo de Gibraltar roto. El desagüe de este mar mongólico tuvo por consecuencia una nueva época glacial para Europa. Véase también Hammerschmid, *Passauer theol.-prakt. Monatschrift*, 1896; *Katholik*, II, 1897, 193, 561. El nombre hebreo es *mabbul*, el babilónico *abûbu*, que significa corriente procelosa.

leyenda alguna del Diluvio. En la Arabia meridional no se acostumbra á considerar las inundaciones como desgracias ó castigos divinos. Es indudable que la cuestión no puede darse todavía por resuelta. La explicación de la localización de las leyendas por adaptación al propio país, es por lo menos muy probable en algunos casos.

5. **Epoca del Diluvio.**—El Génesis no ofrece datos directos respecto á la *época* del Diluvio, si no queremos considerar como tales la observación de que Noé tenía 600 años cuando las aguas inundaron la tierra (VII, 6, 11; VIII, 3). Esta edad corresponde á la manera de contar del Génesis según la edad de los Patriarcas; pero no puede ofrecer dato alguno para una determinación absoluta del tiempo, ya que en ningún lugar se distingue entre la edad personal y la edad de la generación. Los datos relativos conducirían de 2500 á 2600 años. Bunsen cree poder señalar con seguridad el año de 2368. Otros (Moor) suponen 3400 3500, 4000 (Egbert), 5000 (Schöpfer). Pero en general conviene dar la razón á los que afirman que es absolutamente imposible fijar la fecha del Diluvio [1]. Como época del año, según VII, 11; VIII, 13, Josefo y el Talmud, ha de suponerse el Otoño, Octubre ó Noviembre, pues parece que debe tomarse por regla el año civil, no el eclesiástico. Exceptuando las leyendas chinas, todas las tradiciones extrabíblicas trasladan el Diluvio á la más remota antigüedad, de la cual no nos ha llegado noticia alguna. La Historia y la civilización empiezan después del Diluvio. Por esto, según lo que hemos dicho anteriormente, es preciso suponer una edad bastante más antigua, por lo menos un milenario más de lo comúnmente admitido. Muchas de las dificultades que se alegan contra esta determinación se desvanecerían ciertamente, si nos fuera permitido suponer que el Diluvio no alcanzó á todo el género humano; porque entonces podría concederse para al-

(1) Girard, *Le déluge*, 185; Vigouroux, *Les livres saints et la critique*, III, 499; Rey, *Revue bibl.*, 1903, 574; Schöpfer, *Geschichte des alten Testamentes*, [3] 1902, 85.

gunos pueblos una evolución no interrumpida desde un punto central. Pero precisamente en Caldea la civilización se remonta á una época muy lejana.

Prescindiendo por ahora de esto, podemos valernos para el cálculo de los datos antes expuestos respecto á la antigüedad del género humano, según los cuales el hombre pertenece á la época cuaternaria; pero de esto no se deduce que el cuaternario sea un producto del Diluvio [1]. Tal hipótesis equivaldría á negar el incontestable período glacial. Verdad es que la ciencia todavía no ha decidido si deben admitirse uno ó varios *períodos glaciales*, si los dos hemisferios estuvieron helados simultánea ó sucesivamente, si el último período glacial llega hasta el principio del género humano ó si el hombre paleolítico fué anterior á la edad glacial. Como quiera que sea, *una cosa* es segura, y es que la uniforme temperatura subtropical dominante en el período terciario fué interrumpida violentamente y debió ceder el paso á la fría, cuyos resultados fueron los cambios climatológicos en las diferentes zonas y países. Todavía son muy inseguros los argumentos de las épocas glaciales precenozoicas en el Africa meridional, en Australia y en la India.

6. **Epoca glacial.**—En la explicación difieren mucho los geólogos entre sí. La mayor parte de ellos están por una interpretación cósmica [2]. La situación inestable del punto equinoccial respecto al eje de la eclíptica, unida á la excentricidad variable de esta curva, debió ser la causa del fenómeno. El punto equinoccial da una vuelta completa en su movimiento retrógrado en 21.000 años [3]. El perihelio cae, pues, sucesivamente en los cuatro cuadrantes que corresponden á las cuatro estaciones. Actualmente está el perihelio en el 31 de Diciembre, de suerte que el trimestre de invierno es cinco días más corto que el trimestre

(1) Gainet, *Le déluge de Noé et le terrain des géologues*, 1883; Trissl, *Das Sechstagewerk*, 1894.
(2) *Nat. u. Offenb.*, 1886, 273; 1889, 119; 1893, 373; 1900, 348.
(3) V. Humboldt, *Kosmos*, III, 456; Kreichgauer, *Die Aequatorfrage*, 1905.

de verano (Junio-Agosto). Además, la excentricidad de la tierra fué mayor anteriormente. Según esto, habría que suponer que la época glacial reaparece cada 11.000 años en los dos hemisferios. La última ha debido ocurrir entre 7.000 y 11.000 años y ha debido tener su mayor intensidad hace unos 9000 años. Puesto que la duración total es de 21.000: 4 = 5250 años, tuvo lugar el fin en el 4480 antes de Jesucristo. Falb, fundado en su teoría de los terremotos por flujo y reflujo, calcula el período de 10.500 años para los máximos de la depresión y halla un máximo en el correspondiente año de 4100 antes de Jesucristo, un mínimo en el 1150 y un máximo para 6400 después de Jesucristo. Según esto, fija para el Diluvio el año de 4100 (1).

Pero la explicación cósmica de la época glacial en esta forma, no sólo no tiene valor general, sino que es enteramente imposible (2). Geológicamente debe ser más antigua la época glacial, y astronómicamente no ofrece fundamento alguno el año platónico tomado en este sentido. Conviene, no obstante esto, creer que el calor solar de aquel tiempo era mucho más débil, puesto que el sol rebasaba entonces la órbita de Mercurio. Se afirma que sólo cuando se consumió lentamente el calor de la tierra, empezó á obrar el sol, y por este motivo pudo formarse el hielo en los polos. Con esto es sin duda posible conceder un período cosmológico glacial hace millones de años al final del terciario ó durante el diluvial, sin excluir uno astronómico para los tiempos posteriores; pero ¿quién se conformaría con esta división artificiosa? ¿Cómo es posible que estas pequeñas imitaciones hayan operado cambios tan potentes? Todos los indicios nos conducen á un importante período glacial que se extendió sobre gran parte del Continente, cuyos cantos rodados y bloques erráticos encontramos todavía hoy en todas partes.

La causa de esta época glacial, si no queremos renunciar á toda explicación, es probablemente *geofísica*, de-

(1) *Kritische Tage. Sintflut und Eiszeit*, 1895.
(2) Neumayr, *Erdgesch.*, II, 1890, 647; Koken, *Vorgesch.*, 551.

pendiente de la distribución vertical del continente y de la gran masa de agua de la atmósfera (1). Pero en este caso, de acuerdo con lo dicho antes, ha de atribuirse el Diluvio á un tiempo más remoto; sólo que no debemos medir los cambios de la época cuaternaria, como hemos observado repetidamente, con la medida de los de hoy. También es dudoso que la formación del hielo ocurriese en todas partes y fuese en todas partes simultánea. Como quiera que sea, esparcióse sucesivamente sobre grandes extensiones á consecuencia del levantamiento de las montañas. Para la época diluvial habría sido posible una inundación general del continente por el mar, y á esto se debió que el hombre neolítico se separase del paleolítico (2).

Esta opinión parece confirmada también por el hecho de que un representante principal del Diluvio, el mammut, haya desaparecido casi repentinamente de toda la tierra, y que los esqueletos de Siberia conservados ilesos por el hielo, así como los grandes amontonamientos de huesos de las zonas templadas, lleven impresas todavía las señales de una gran catástrofe. Hasta ahora no se ha logrado una explicación satisfactoria de esto. «Luego hay que confesar que la *desaparición de los grandes animales diluvianos*, á pesar de todos los esfuerzos, es para nosotros *un fenómeno enigmático é inexplicable* (3).»

7. El diluvio no es universal con respecto á la tierra y á los animales, pero sí probablemente respecto á los hombres.—La *universalidad* del Diluvio ha de considerarse con relación á la tierra, con relación á los animales y con relación á los hombres. En cuanto á la *tierra*, no queda ya duda de que la inundación no cubrió toda la su-

(1) Probst, *Natürliche Warmwasserheizung als Prinzip der klimatischen Zustände der geologischen Formationen*, 1884; *Württemb. Jahreshefte*, 1891, 145; 1899, 366; Schenk, *Paläophytologie*, 1890, 801; Koken, *Eiszeit*, 36.

(2) H. Howorth, *Das Mammut und die Flut*, 1887. V. *Allgem. Zeit.*, 1888, cuad. n. 119; *Rev. des questions scientifiques*, 1888, Julio; *Science cath.*, 1888, 107, 170, 764; Kornelius, *Ueber die Entstehung der Welt*, 160; *Nat. u. Offenb.*, 1895, 403; Gander, *Die Sündflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte*, 1896; Egbert, *Nat. u. Offenb.*, 1900, 407.

(3) Neumayr, *l. c.*, II, 615.

perficie (1). El que no se reduzca, contra lo que nos dicen las demás ciencias, á la esclavitud de una exégesis literal, no podrá ya defender esta antigua opinión. Una inundación de toda la tierra, hasta por encima de las montañas más elevadas, supone una masa de agua tan colosal, que es imposible imaginarla. Supongamos una zona esférica de unos 9,000 ó 10,000 m. de espesor puesta alrededor de nuestra tierra, y comparémosla con el mar que tiene una profundidad media de 2,000 á 3,000 m. y se tendrá un concepto de la masa y del peso del agua que supone. El cálculo da 4,600.000,000 de kilómetros cúbicos. Esta masa hubiera tenido que acumularse con la mayor rapidez y distribuirse toda á un tiempo por toda la tierra, para desaparecer después de la misma manera. Aun los mismos universalistas conceden que para ello debieran suponerse otras circunstancias meteorológicas y terrestres distintas de las actuales. En el modo actual de formarse las nubes y la lluvia es imposible un diluvio. Pero si se excluyen las altas cimas montañosas del Himalaya y de las Cordilleras, las cuales, por estar cubiertas de nieves perpetuas, no hubieran ofrecido refugio alguno á los animales, se sacrifica la letra del texto y principalmente se reconoce el derecho á otras exégesis. Esto es lo que hace Belarmino cuando dice que por las más altas montañas deben entenderse las montañas de aquel país en donde vivían los pecadores.

La dificultad de explicar físicamente una inundación parcial, que sobrepujara los 5000 metros de altura del Ararat (Armenia), si exegéticamente ha de considerarse este monte, en vez de la cadena montañosa, como punto de reposo del Arca, es más pequeña, dada la configuración del Asia Interior, que en la hipótesis de una inundación

(1) *Zeitschr. f. kathol. Theol.*, 1887, 633; Hummelauer, *Gen.*, 227; Hobery, *Gen.*, 70; *Rev. bibl.*, 1896, 314, contra Ramiro Fernández Valbuena, *Egipto y Asiria resucitados*, 1895, el cual en esta cuestión es absolutamente «maximista» contra los «mixtos» y los «minoristas». De igual manera Kaulen y Eggor. También Vorges (*Ann. de phil. chrét.*, I, 1889, 459) contra De Kirwan, que defiende la teoría del terremoto.

de toda la tierra. La Paleontología suministra hoy muchas pruebas de que un día cubrió el mar gran parte de nuestras montañas y depositó restos de animales aun en altitudes de 4000 á 5000 metros. De aquí que un diluvio parcial no tenga en contra suya iguales dificultades. Las impetuosas inundaciones del Hoangho, la catástrofe en las islas de la Sonda (1883) y de la Martinica (1902), dan una idea de semejantes resultados [(1)], mucho más si se supone una universalidad sucesiva, como hoy prefieren los católicos (Gander, Egbert, Hummelauer y otros).

Pero el relato del *Génesis* en manera alguna obliga á admitir semejante *universalidad*. Se dice que las aguas inundaron la tierra (pero no «toda»), que las aguas lo llenaron todo en la superficie de la tierra y cubrieron todos los montes altos debajo del cielo (VII, 3, 19; VIII, 9 y sig.). Pero demostraría poca inteligencia del lenguaje de la Sagrada Escritura, quien tratara de restringir su sentido á esta forma literal. Se comprende que se interpretara siempre á la letra, mientras no se tuvo idea de la importancia física de la catástrofe; pero en cuanto empezó á considerarse en su aspecto científico, fué preciso preguntar si semejante exégesis era realmente necesaria. No tardó entonces en echarse de ver que, en la Sagrada Escritura, «la tierra» y «toda la tierra» ha de entenderse con frecuencia por países ó comarcas en las cuales se hallaba el escritor ó el autor de su documento (*Gén.*, XLI, 54 57; *Juec.*, VIII, 22; I *Rey.*, X, 23, 24; II *Par.*, XX, 29. Véase *Mat.*, XII, 42; *Is.*, XIV, 7, 26; *Ger.*, IV, 23; XV, 10; *Mat.*, XXVII, 45; *Hechos*, II, 5; *Rom.*, I, 8; X, 18; I *Cor.*, X, 24). Para él la Palestina es toda la tierra, y Jerusalén el centro del mundo. Los escritores semitas gustaban de generalizar retóricamente, (*Deut.*, II, 25; IV, 9;) y de tomar metonímicamente el todo por la parte. Muchos se toma por todos,

(1) Ratzel, *Völkerk.*, III, 34; *Kathol. Miss.*, 1884, 10; *Revue des Deux Mondes*, I, 1888, 160; Suess, *Die Sundflut*, 25-98; Branco, *Das angebliche Wrack der Arche Noe nach dem Berosus und anderer Mitteilungen*, «*Württemb. Jahrsshefte*», 1893, 21; Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 470; *Jahrd. b. Naturw.*, 1899, 235, 3.

y todos por muchos. Aun las plagas de Egipto se representan hiperbólicamente (*Ex.*, VIII XI). Sin embargo de esto, no puede negarse que los escritores sagrados se expresan con precisión en otros pasajes; pero sobre esto, el contexto es el que debe decidir. Como quiera que sea, no hay que olvidar que los conocimientos geográficos de aquel tiempo eran muy limitados, por lo cual estamos autorizados para juzgar aquellas expresiones desde el punto de vista del narrador, á quien todo le parecía cubierto de agua. Añádase que el Génesis procede, en gradual eliminación, desde la Creación hasta la descendencia de Judá. Para él, los setitas son todos los hombres [1].

Con lo dicho no sufre detrimento la maravillosa obra de Dios, ya que el agua del abismo y de las cataratas del cielo, es decir, el agua del Océano, en el cual reposaba la tierra, y de las entrañas de la tierra, y el agua de arriba, es todavía tan voluminosa, que al reunirla para el objeto de la inundación no será nunca un suceso puramente natural, aunque, para su explicación, se haga un llamamiento á los grandes chaparrones y á las revoluciones del mar y á los terremotos y fenómenos volcánicos. La Geología y la Paleontología no podrán dar nunca una demostración concluyente de ello; al contrario, en conjunto demuestran la continuidad de la flora y de la fauna. Fuera de esto, tan extraordinario acontecimiento conservaría su carácter moral, aunque el fin providencial de Dios se hubiese realizado por medios naturales [2]. Malebranche se envanece de haber sido el primero en emitir esta opinión, pero ya se encuentra en el falso Agustín.

De la leyenda caldea, que pone el Diluvio cerca del Golfo Pérsico, se ha tratado de deducir que la causa primordial de la inundación de Mesopotamia, en ella descrita, fué probablemente un terremoto acompañado de ci-

(1) Meignan, *L'ancien Testament*, 233, con Cetta, Howorth y Semeria.
(2) También Hummelauer, *Gen.*, 275, y Hoberg, *Gen.*, 71, admiten esta posibilidad. De Kirwan, *La localisation du déluge et les péripéties de la question*, «*Revue thomiste*», VI, 1898, 5.

ciones en la región del Golfo Pérsico, por virtud del cual las olas del mar fueron lanzadas á las llanuras hasta lo alto de las montañas. El terreno aluvial del Eufrates y del Tigris favoreció esencialmente el salto del agua de lo profundo, hecho comprobado con toda seguridad [1]. Pero con esto no se explicaría, ni siquiera restringiéndola á la llanura del Eufrates, la duración tan larga de una violenta inundación, mucho menos si se la extiende á toda una región montañosa. Sería preciso relegar la parte principal de la narración al dominio de la fábula. Esto da motivo para suponer que el narrador procuró formarse, mediante tales hechos, una idea del acontecimiento extraordinario; y adornó su descripción con más vivos colores. Respecto al autor caldeo, se deduce también de esto el hecho de poner un barco en vez de una arca, cuyas junturas baña con betún de Judea y lo confía á un piloto. Pero Moisés, si bien, como educado en Egipto, estaba familiarizado con la navegación, no cayó en la tentación de alterar el colorido de su fuente, por lo cual el sello de fidelidad y autenticidad es mucho mayor en su narración. Para la explicación física, debemos tener presentes las conocidas revoluciones terrestres en el mar y en la tierra, sin echar en olvido que la época cuaternaria ofrece indicios de considerables cambios en el clima y en la configuración de la tierra; pero así como no creemos conveniente hablar de una creación nueva de agua, que después habría sido aniquilada, también juzgamos imposible salvar el relato, sin que en estas causas secundarias intervenga la primera causa. Después del Diluvio no fué la primera vez que apareció el arco iris; pero sólo por Dios fué puesto como señal de que no enviaría ya tal castigo contra los hombres.

Mas ¿qué decir de los animales? Puesto que sabemos que en aquel tiempo ya estaba toda la tierra poblada de animales, la limitación del Diluvio á una parte de la su-

(1) Suess, Girard; Gunther, *Geophysik*, I, 379; Pfaff, *Scöpfungsgesch.*, 750; Waagen, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 641. Contra Suess véase *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1884, 1; Gander, *Die Sündflut*, 94.

perficie terrestre es también una limitación para los mismos. Con todo, el relato bíblico parece excluir toda duda sobre este punto, ya que Dios quiso dar fin á toda carne, destruir toda la carne en la cual hay aliento de vida debajo del cielo. Además, todo lo que hay en la tierra debe extinguirse. Sólo una pareja de las aves según su especie, de las bestias según su especie y de todo reptil de la tierra según su especie, deben salvarse en el Arca. Noé hizo todo lo que se le había mandado. Llegaron las aguas y pereció toda carne que se movía en la tierra: aves, bestias, animales y todo reptil; todo en lo que hay aliento de vida en la tierra, todo murió. El escritor no se cansa de repetir el concepto de la destrucción universal, porque de esa manera expresa con mayor claridad el carácter universal del castigo. Pero si esto hace más difícil restringir la universalidad explicándola con la índole de la lengua, por otra parte, tal propensión nos indicará por qué motivo ha sido escogida una expresión tan absoluta y decisiva. Es muy difícil negar que se trataba sólo de los animales útiles conocidos de Moisés ó de los que vivían en el país de él [1]. El escritor, según lo indica la índole de todo el relato, que no se da como revelación divina, sino como resultado de su propia observación, considera el hecho según sus fuentes, desde el punto de vista de Noé, testigo ocular. La misma distinción de animales puros é impuros podría dar motivo á una limitación ulterior.

Si no quiere concederse esto, miremos siquiera las consecuencias. Seguramente ya en la época terciaria toda la tierra estaba poblada de innumerables animales grandes y pequeños. La evolución animal había alcanzado ya su punto culminante en el período de los grandes mamíferos. Los descubrimientos paleontológicos hacen presumir una riqueza inmensa de animales.

Equivale á servirse de una espada de dos filos el decir, para reducir el número, que estando todavía la ciencia

(1) Hoberg, *Gén.*, 70.

natural en la mayor inseguridad acerca de la formación de las especies, no podía absolutamente calcular las parejas de animales de las cuales proceden todas las especies actuales; porque, en efecto, el mismo darwinismo reconoce para la época terciaria una fauna riquísima, pariente muy cercana de nuestro presente mundo animal. No es ya una «ridícula insensatez» (Keil; véase Gander [1], Ottiger con Hettinger, Reusch, Nicolás) el que geólogos muy positivistas (Pfaff) hablen de 2000 especies de mamíferos y 6500 especies de aves que Noé habría debido llevar en el Arca, puesto que este cálculo es todavía muy pequeño. En cambio, es una locura el negar tales hechos por un mal entendido interés exegético, ó apelar al darwinismo, tan despreciado en otros conceptos, para sostener el escaso número de especies. ¿Cómo hubiera sido posible lograr una pareja de todas esas especies de animales? San Agustín observó que las bestias acudieron espontáneamente por un instinto divino. ¿Pero también de los últimos confines de la tierra? (Como es sabido, el Santo no admitía los antípodas). No obstante esto, en la Biblia se dice, en primer lugar, que Noé debía tomar una pareja de cada especie. Luego si después se dice que entraron todos con él, no se excluye que fuesen introducidos. Pero la concurrencia de todos los animales de aquel país al lugar del Arca se explica por el instinto natural. Presintiendo el peligro, huyeron los animales hacia aquel lugar, donde esperaban encontrar protección.

Mas supuesto que fuera así, esto es, que de todos los confines del mundo hubieran llegado las consabidas parejas de cada especie ¡qué dimensiones hubiera debido tener el Arca para admitirlas á todas! No es posible determinar las dimensiones absolutas del Arca, porque no se conoce el valor del codo, pero no hay duda que debieron ser muy

(1) Con todo, admite también, en lo tocante á la universalidad sucesiva, una limitación para los animales, porque algunos diluviales perecieron, y, por lo mismo, no debieron estar en el arca (pág. 100). No deben forzarse demasiado las expresiones de la Biblia.

grandes. Ya San Agustín se vió obligado á atenuar con Orígenes esta objeción, tomando como medida el codo geométrico de los egipcios que era seis veces mayor que el codo greco-romano. Según la tradición hebrea, el codo común equivaldría á seis palmos. El área de la base era de 15.000 codos cuadrados; la capacidad de 450.000 codos cúbicos. Pero todas las dimensiones del arca hubieran sido siempre mezquinas si en ella hubieran debido hallar alojamiento todos los grandes carnívoros y herbívoros, los pacíficos rumiantes y los voraces animales de rapiña. Además, no era posible amontonarlos. Todavía menos removerlos con la artificiosa exégesis de algunas expresiones. Y ¿dónde encontrar puesto para el agua y los alimentos? ¡Qué cantidad de vegetales no devorarían los grandes paquidermos, y cuánta carne viva no necesitarían las fieras! ¡No digamos nada de la luz y de la custodia! Pero si dentro del arca se quiere atribuir á los animales la no necesidad de alimentación y de procreación, ó se afirma que fueron alimentados milagrosamente, podrá admitirse, pero á expensas de la sana razón. Ya dijeron los antiguos que no debe acudirse á los milagros sin necesidad. Para los mismos animales acuáticos hubiera llegado á ser peligrosa la mezcla del agua dulce y la salada. Además, ¿cómo explicar la difusión de los animales por toda la superficie de la tierra desde el Arca? La misma desaparición del mammut, que fué tan explotada para demostrar la universalidad, es una objeción. Pero ¿por qué no había de estar representado este paquidermo entre los animales del Arca?

Si se compara el *texto del anuncio* con el *de la ejecución* y el *del resultado* del castigo, se verá que tampoco en esto es siempre coherente la expresión del escritor. Trece veces se anuncia la muerte de toda carne; se narra la muerte de toda carne, y, sin embargo de ello, se intercala el relato de la salvación de una pareja de cada especie. La enumeración de los diferentes animales deja ver bastantes discrepancias, sin que haya motivo para suponer que trata de hacer especial distinción de cada uno.

También en esto se muestra la diferencia, perceptible en todas partes, entre la profecía y la narración. La profecía tiene siempre hipérboles, la narración la sigue, pero sin convertir la hipérbole en hecho histórico. Por eso dice San Agustín (1) que es habitual en la Sagrada Escritura el hablar tanto de la parte como del todo. Lo mismo se expresan otros Padres. Ninguna apremiante razón exegética habla contra esta significación parcial; en cambio, lo hacen en favor muchas expresiones paralelas de la Sagrada Escritura. Pero esta explicación hace más sencilla y más inteligible toda la catástrofe, puede decirse que es la única inteligible. La objeción de que, en el caso contrario, hubiera sido innecesaria la construcción del Arca, porque Noé hubiera podido emigrar, y Dios hubiera podido infundir á los animales el instinto de la huída (Trissl), es, á pesar de Abraham, enteramente moderna, como lo demuestran las antiguas leyendas del Diluvio. La construcción del Arca fué á la vez una exhortación á la penitencia.

Pero ¿no tenemos en contra toda *la historia de la Exégesis?* Es cierto que los Padres y los teólogos, hasta el siglo XVII, interpretaron casi unánimemente nuestro relato en el sentido de un diluvio universal; pero el motivo es bien patente. Los Padres, que sólo conocieron una parte de la tierra, difícilmente pudieron adivinar el alcance de esta explicación; además, no era su ánimo dar, en general, una explicación dogmática. La ciencia natural no tenía entonces medios para explorar el pasado de la tierra. Aun respecto á la esfericidad de la misma, vacilaban las opiniones. La existencia de los antípodas no se acomodaba muy bien con las ideas de aquel tiempo (2). Por esto no es de admirar que los Padres interpretaran literalmente el

---

(1) *In Ps.*, 77; *Ep. ad Paulin.*, 119; *De civ. Dei*, 15, 27; mas v. 16, 7; Petav., *De lege et gr.*, 1, 11, 3. V. *Pseudo Iust.*, *Questions ad Orthodox.*, 35; Oríg., *C. Celsum*, 7, 19; Reusch, *Bibel und Natur*, [3] 1870, 291; Diestel, *Geschichte des Alten Testaments*, 483; Güttler, *Naturforschung u. Bibel*, 253.
(2) V. Miller, *Mappae mundi*, VI, 1898, 102.

relato del Diluvio. Si bien es cosa injustificada y peligrosa el querer atribuir la *infalibilidad* de la Iglesia á este consento de los Padres en materias que no afectan á la fe y que dependen del estado de la ciencia profana. Pertenece siempre á la ciencia el derecho de investigar en qué relación pueda estar el resultado particular de la Exégesis con los dogmas de la fe y de la moral. Si el libro de Voss *De aetate mundi* se incluyó en el Indice y todavía está en él[1], no es sólo por haber limitado el diluvio á la tierra conocida. Las vicisitudes de la Teología moderna en la cuestión de Copérnico, debieran hacer más cautos y recordar que ni aun la Congregación del Indice es infalible.

Sobre la parcialidad del diluvio respecto al *género humano*, no podemos expresarnos con tanta seguridad. El Génesis designa repetidamente como fin del Diluvio la destrucción del género humano y menciona los ocho individuos de la familia de Noé como los únicos salvados. La bendición del IX, 1, está perfectamente de acuerdo con el I, 28. Las leyendas del Diluvio hablan todas en pro de la universalidad. Las indas y las fidjianas[2] hablan de ocho supervivientes, otras de dos ó de una persona (aztecas). El único fugitivo del Diluvio fué Deucalión (y Pirra), según la tradición original griega; según la inda, fué Manú. El prurito del autoctonismo, debía ya conducir á esta forma de la leyenda. Pero ¿tenemos ahora derecho para juzgar esta concepción también desde el limitado horizonte del testigo ocular, horizonte que también hizo suyo el narrador? De la parcialidad de la destrucción de los animales, ¿no es permitido deducir la desaparición parcial de los hombres? La consecuencia parece lógica, aunque los animales sólo por razón del hombre fueron incluídos en el castigo. Las dificultades antes citadas para la unidad y la antigüedad del género humano, desaparecerían de este modo con suma facilidad. La falta de una leyenda antigua

(1) Mangenot, *Université restreinte du déluge à la fin du XVIIe siècle*, «*Science cath.*», 1890, n. 1, 2; Zöckler, *Beziehungen*, II, 123; Diestel, *l. c.*, 483.
(2) Gloatz, *Spekul. Theol.*, 1010; *Science cath.*, 1884, 124.

del Diluvio en Africa parece confirmar esta suposición.

Por este motivo se sospechó ya al principio de nuestro siglo, que aun cuando el Diluvio hubiese sido universal, pudieron haberse salvado hombres en diferentes puntos de la tierra [1]. Las razones etnográficas, filológicas y paleontológicas del tiempo moderno han favorecido todavía mucho más la idea de la limitación del Diluvio. Schöbel, Omalius d' Halloy, Quatrefages, Lenormant, Juan d' Estienne [2], Dubor, Clifford, Motais, Girard, Moor, Hammerschmid y otros opinan que sólo el centro del género humano fué sorprendido por el Diluvio, que los negros fueron exceptuados de él, y que sólo fueron destruídos una parte de los hombres, probablemente la descendencia de Set (Motais). Harlez no es contrario á esta opinión, y los jesuítas Bellynck y Delsaux la consideran compatible con la fe [3]. En Francia y Bélgica se originó una controversia formal sobre esto. Entre tanto, observa Robert que hace algunos años, defendiendo la teoría de su maestro Motais, dijo que para la no universalidad sólo se deseaba tolerancia; en cambio, hoy (1895) ocupa la tolerancia el primer puesto.

8. Ninguna decisión eclesiástica sobre este punto.—Pero en esto como en lo precedente, la cuestión es de naturaleza exegética. En nada afecta al dogma, ni siquiera al dogma del pecado original y de la redención, porque la Iglesia nada ha definido sobre esto [4]. Estamos, pues, autorizados para hacer una exégesis científica libre. Aunque se cita el número de supervivientes y se refiere cuatro veces la frase «todo hombre», pueden explicarse ambos por la manera de hablar de la Sagrada Escritura.

---

(1) Dursch, *Le déluge de Moïse*, 1829.

(2) *La Controverse*, 1881, 16; *Revue de questions scient.*, 1882, 1885; Motais, *Le déluge biblique devant la foi, l'écriture et la science*, 1885; *Science cath.*, 1886-1889; Robert, *Revue bibl.*, 1894, 605; 1895, 449; Waagen, *Nat. u. Offenb.*, 1898, 642.

(3) También Breitung, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1887, 643; Schöpfer, *Gesch. des Alten Testaments*, 68; Hummelauer, *Stimmen aus Maria-Laach*, 1879, 405; *Gen.*, 254. Por lo contrario, Triss l, *Das Sechstagewerk*.

(4) Hummelauer, *Gen.*, 255; Meignan, *L'ancien Test.*, 235.

Más difícil será esto si consideramos que el *fin* del Diluvio fué un castigo universal, del que nadie debió evadirse. Con todo, sería posible interpretar este fin como moral, esto es, libertar el resto de los justos del contagio de los pecadores, para que no se extinguiera todo conocimiento de Dios. Así se explicaría también que fueran destruídos precisamente los descendientes de Set, no los perversos camitas; porque debían quedar los mejores miembros de aquella estirpe, como depositarios del conocimiento de Dios.

Las *tablas genealógicas* y la confusión de lenguas permiten también esta explicación. En ambos casos se trataba de los descendientes de Noé, por los cuales ha de reconocerse desde el principio la especial providencia del Dios de la Alianza. Rambouillet [1], en su tiempo, contradijo enérgicamente á Motais (muerto por aquel entonces), tratando primeramente de impugnar que Moisés dejara marcharse mucho tiempo antes á los descendientes de Caín del país de Nod, para refugiarse en comarcas remotas; que sólo los setistas fueran destruídos; que Moisés solamente enumere los descendientes de Noé en la genealogía de los pueblos, y que únicamente los semitas se encontraran en Babel. Pero esta materia, aun prescindiendo de las cuestiones críticas, es tan obscura, que no puede hablarse de una demostración segura. Ni aun *Hechos*, XVII, 26, y *Rom.*, V, 12, ofrecen argumentos definitivos. En ambos pasajes sólo quiere el Apóstol enseñar la descendencia común del género humano, pero de ningún modo alude al Diluvio.

No tan sencillo es el asunto en aquellos *pasajes del Nuevo Testamento* que se refieren especialmente al Diluvio. En *Luc.*, XVII, 27, Jesús compara el tiempo de su venida con el tiempo de Noé. Los contemporáneos de Noé despreciaron todos los consejos, vivían contentos y esperanzados, hasta que vino el Diluvio y acabó con todos. El vers. paralelo 29 usa la misma expresión hablando de la

(1) *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1886, n. 319. V. *Zeitschrift. f. kath Theol.*, 1887, 20; *Revue bibl.*, 1895, 427, contra Brucker.

destrucción de todos los habitantes de Sodoma, menos Lot. En ambos casos parece que «todos» debe interpretarse á la letra. Mas, para juzgar las citas ó la aplicación de los datos históricos, todavía ha de recordarse aquí la conocida regla exegética: en cuanto sea posible, han de interpretarse todos ellos en el verdadero sentido del texto original. El mencionado paralelo probaría sólo que del pueblo castigado por el Diluvio, perecieron todos, con la única excepción de la familia de Noé. En I *Ped.*, III, 20, se mencionan terminantemente ocho personas, que entonces se salvaron por el agua; pero también éstas son sencillamente contrapuestas á los incrédulos de los días de Noé. El tipo de la salvación por el agua con el bautismo, subsiste también en el caso de un diluvio parcial. Las ocho personas representan á las que fueron salvadas; las que perecieron semejan á los que están fuera de la Iglesia. Lo mismo puede decirse de II *Ped.*, II, 5, y *Heb.*, XI, 7. En II *Ped.*, III, 6, se dice también que el mundo de entonces pereció anegado en agua, sin que se deduzca de ello que los cielos y la tierra fueran destruídos, aunque, según el texto y el contexto, quede excluído que la frase se refiera al mundo viviente (1). En *Soph.*, I, 2-4, hay un paralelo digno de imitarse para la explicación profético-bíblica. El Señor anuncia que juntará todas las cosas sobre la haz de la tierra, los hombres y las bestias, las aves del cielo y los peces del mar, y exterminará á los hombres de la haz de la tierra; pero pronto se añade que Dios extendió su mano sobre los moradores de Judea y de Jerusalén, y que de estos lugares sólo exterminará á los idólatras. Véase también *Dan.*, II, 38, 39, y *Jer.*, XXVII, 5, 6.

Así, pues, tanto dogmática como exegéticamente, sostenemos que la limitación del Diluvio es absolutamente aceptable. A pesar de ello, no nos atreveríamos á proclamarla sin reservas, porque no puede negarse que la significación de un castigo universal es incuestionable para los fieles

(1) Girard, *Le caractère naturel du déluge*, 136; Schöpfer, *Bibel*, 233; Savona y Valles, *Le déluge*, «*Compte rendu du Congrès de Frib.*», II, 1898, 150.

cristianos. Tampoco nos parece que tal limitación sea en absoluto requerida por la Etnografía y la Antropología, porque para satisfacer las exigencias de la ciencia bastaría retrotraer, como debe hacerse, el Diluvio un milenario, aunque deba concederse que exegéticamente es más fácil alargar el intervalo entre Adán y Noé que entre Noé y Moisés, puesto que la conexión es allí menos rigurosa. También la formación de las razas hallaría una explicación más fácil en el primer caso. Merece también notarse que aquella explicación es también compatible con la fe; pero la limitación del Diluvio con respecto á la tierra y á los animales es independiente de esto, pues ya hemos demostrado que el globo terrestre estaba poblado de animales antes de que fuera creado el hombre. Como quiera que sea, para el fin divino bastaría suponer inundada la parte de la tierra habitada por el hombre, y en el castigo común destruídos los animales conocidos por el hombre, junto con éste.

Hemos juzgado oportuno tratar aquí estos problemas bíblicos, aunque, en parte, corresponden al dominio de la Revelación. Así se cierra el trabajo por modo más satisfactoriamente. Pero coordinar sistemáticamente, como lo deseaba un benévolo crítico, estos tratados sobre la historia primitiva con las demostraciones de la existencia de Dios á la luz de estos principios: Dios, la naturaleza y el hombre, no nos ha parecido conveniente, porque se hubiera perturbado el riguroso hilo del razonamiento y se habría entrado en el campo de la disertación dogmática. Convenía, en cambio, reservar á la segunda parte de la Apología las investigaciones de los principios sobre la crítica de la Sagrada Escritura y sobre la Revelación. El tratado de estos puntos constituirá el tránsito más adecuado de la doctrina de la Creación á la doctrina de la Redención.

FIN DEL SEGUNDO VOLUMEN

NIHIL OBSTAT

El Censor,

JUAN B.ª CODINA

Barcelona, 5 de Septiembre de 1913.

Imprímase:

El Vicario General
JOSÉ PALMAROLA

Por mandado de Su Señoría,
LIC. SALVADOR CARRERAS, Pbro.
Serio. Canc.

ÍNDICE

CAPÍTULO XIV

EL MONISMO